غالب حسن الشابندر

2

العقل

قراءات في اشكالية العقل عبر المدارس الفلسفية المتنوعة

القسم الثاني





العارف للمطبوعات

العقـل

قراءات في اشكالية العقل

عبر المدارس الفلسفية المتنوعة

العقل

قراءات في اشكالية العقل عبر المدارس الفلسفية المتنوعة

غالب حسن الشابندر

الجزء الثاني



العارف للمطبوعات

العقل

قراءات في اشكالية العقل عبر المدارس الفلسفية المتنوعة

غالب حسن الشابندر

الطبعة الأولى 2014
القياس: 17 x 24
عدد الصفحات: 239
ISBN 978-614-441-019-6



من إصدارات
مؤسسة المثقف العربي
سيدني/أستراليا
www.almothaqaf.com
almothaqaf@almothaqaf.com

نشر وتوزيع
شركة العارف للأعمال ش.م.م.



بيروت - لبنان
00961 1452077
العراق - النجف الأشرف
00964 7801327828
Trl: www.alaref.net

التوزيع في الجزائر والمغرب العربي:
دار الأبحاث للطباعة للنشر والتوزيع
الجزائر - هاتف: 744281 ـ 21 (00213)
البريد الإلكتروني: www.alabhaath@.com

التوزيع في الأردن:
دار المناهج للنشر وللتوزيع
الأردن - هاتف/فاكس 00962 4650624
البريد الإلكتروني: info@daralmanahej.com

الإهـداء

إلى أخي الأكبر الدكتور نزار حسن الشابندر، الإنسان الذي بذل كل ما بوسعه من ذكاء واخلاص لخدمة الإنسان العراقي على مدى اكثر من اربعين عاما، طبيبا ومديرا ومسؤولا خارج الخدمة وداخلها، ارضاء لله والضمير، وحسبه انْ تمكّن من قلوب الناس حبا واخلاصا وتقديرا، خاصة الفقراء منهم، فقد كانوا شغله الشاغل.

غالب

المقدمة

هذا هو الجزء الثاني من كتابي العقل: **قراءات في اشكالية العقل عبر المدارس الفلسفية المتنوعة** أقدّمه للقرّاء الأعزاء وكل أملي أن يكون نافعاً، وهل هناك من هدف لأي انجاز فكري أو علمي سوى أن يكون نافعا للناس، وخير الناس من نفع الناس كما قال نبي الرحمة، وكما نوّهت في الجزء الاول، اني لم التزم بمنهج التسلسل الزمني أو التاريخي، لان قضية العقل تعريفا ومفهوما ووظيفة ومشكلة تتجدد دائما بتجدد الكثير من العلوم والمعارف الإنسانية، منها علوم التشريح وعلوم اللغة وعلوم الدماغ وعلوم النفس وعلوم الإنسانيات خاصة الانتربولوجا وعلوم الرياضيات والحواسيب وحتى الفيزياء والكيمياء وغيرها، وربما نظرية عن العقل كانت سائدة في زمن العصر الهليني يكتب لها التاريخ انبعاثا جديدا، قويا، مدعما، وربما نظريات جديدة سرعان ما تكون عرضة لنقد يفندها، أو يعدلها، مما يعني ان من الصعب اخضاع موضوعة العقل دراسةً وبحثاً وهويةً ونشاطاً إلى منهج التسلسل التاريخي، نعم، يمكن الاستفادة من اضافات وشروح جديدة لكن دون الالتزام بادراجها تحت خانة التسلسل الزمني بالشكل الذي يوحي بان هناك تلازما منطقيا أو موضوعيا بين التالي واللاحق، وبالتالي، البحث عن العقل سياحة لا تعرف التوقف عند أي لحظة زمنية، ولا تعرف اندثار القديم بالمرَّة، ولا تعرف الاذعان للجديد بالمرّة، وتفرض العودة إلى حيث ابتدانا، والبدء من حيث ودعنا وهجرنا، وهكذا، في حركة ذاهبة وراجعة دون ملل أو كلل!

لقد كان العقل وما زال قضية تشغل العقل نفسه، والحديث عن العقل بالعقل متعة روحية وعلمية رائعة، خاصة فيما بدأ العقل يتساءل ومن حقه أن يتساءل عن كيفية تفكيره بنفسه، حيث يكون هو الذات والموضوع، أي هو المفكِّر والمفكَّر فيه، فيما لابد من فاصلة بين العقل وموضوع التفكير.

إن الدراسات الحديثة تولي لوظائف العقل أهمية أكبر من الاهمية التي كانت توليها للحديث عن ماهية العقل، وفي تصوري ان هذه قفزة عملية للحصول على منتَج اكثر غناء وفائدة بالنسبة لمصير الإنسان والحضارة، والسبب في ذلك ان العقل بوظائفه من العقل بماهيته، وليس من شك ان بزوغ علم أو مهارات تطوير التفكير تتصل بالجانب الوظيفي من العقل أكثر مما تتصل بالجانب الماهوي للعقل، علماً، ان القراءات المطروحة حول ماهية العقل ما زالت في فوضى معرفية وفكرية، وتشابك معقد ومتناقض، فيما العمل على تحديد وظائف العقل تقدم شوطا كبيرا، ولذلك، كانت المحاولات الجديدة الجادة الرامية إلى تنمية القدرات العقلية، وترسيخ القابلية على الاستنتاج والاستنباط والاكتشاف والابداع والخلق مستمرة، وقد حققت نجاحات ملموسة، وهذا يقودنا إلى ان نعطي اهمية كبيرة لهذه المحاولات لطلابنا وابناءنا في مدارسنا ومعاهدنا وكلياتنا من أجل إعادة انتاج مجتمعنا، بحيث يمكن ان نطلق عليه عنوان (مجتمع العقل)، وليس ذلك بعسير فيما توفرت الجهود البارة والمخلصة لهذا المجتمع.

هذا وإني أزمع على طرح منهج تفكير جديد في نهاية المطاف في سياق نظريات ومحاولات تنمية النشاط العقلي، ثم العقلاني الذي هو الجانب التطبيقي للعقل كما ترى بعض المدارس، ومنهج التفكير المزمع طرحه سيكون بعنوان (المنطق المفتوح) وقد ختمت هذا الجزء بلمحة سريعة عن المشروع، والله الموفق للسداد.

الفصل الأول

جولة قصيرة مع ابن باجة

ت (529)

لمحة متنوعة*

هو أبو بكر محمّد بن يحي بن الصائغ التجيبي السرقسطي المعروف بابن باجة، اول مشاهير الفلاسفة، ينتسب إلى قبيلة (تجيب)، وهي بطن من بطون كندة اليمنية، كان أجداده قد دخلوا الاندلس مع الفتح الاسلامي، ساهم في الحياة السياسية، فقد أستوزر للمرابطين، واشتغل بالعلوم الطبيعية، خاصة الطب، وقد برّ أقرانه بذلك، ويقال أن نظراءه دسّوا له السم حسدا منهم لانه فاقهم بهذه الصنعة، كانت وفاته سنة (529) للهجرة في فاس المغرب، ولم تعرف سنة ولادته للاسف الشديد، ولكن يبدو لم يتجاوز الخمسين كما يقول بعض الباحثين.

لقد تأثر هذا الفيلسوف الذي مات شابا ـ مسموما ـ بارسطو وشارحه الفارابي، وكان في البداية مغرما بالغزالي، بيد أنَّه عدل عن ذلك إلى العلم

(*) ننطلق في قراءتنا لنظرية ابن باجة في (العقل) من قراءة سريعة عن نظريته حول النفس، والفيلسوف كما يرى بعضهم يكاد أن يكون (أرسطوياً) في هذه النقطة بالذات، ولذلك من المستحسن أن نستعرض التصور الأرسطي عن (النفس)، وهي القضية المعرفية الكبيرة التي أفرد لها كثيراً من جهده الفكري والنظري، وله كتاب متخصص بذلك بعنوان (النفس)، ترجمه أو نقله إلى العربية الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، وراجع الترجمة عن الأصل اليوناني الأب جورج شحاتة قنواتي، طبع الهيئة العامة للكتاب المصري 2009، وسوف أعتمد عليه وعلى بعض الشذرات من آثار الفيلسوف اليوناني الكبير، وهناك من يرى أنه تأثر بـ (أفلاطون) كثيراً، وأنه حاول أن يجمع بين الفيلسوفين، ولذلك لا بد أيضاً من الإلمام سريعاً بتصور أفلاطون عن النفس.

النظري، واعتبره دعامة الايمان الصحيح، أي نزع إلى النظر العقلي البحت، لقد ربط مصيريا بين الايمان والراحة النفسية والسمو الذاتي من جهة وبين عملية الادراك العقلية من جهة أخرى، وشن حربا شعوى على دعوى التماهي والسببية والشرطية والتعضيدية كلا أو بعضا بين الايمان من جانب ونزعة الكبت الغريزي والشهوي من جانب آخر، وهذه المعادلة تشكل حجر الزاوية في بناء التصوف على اختلاف مدارسه ومذاقاته ومناحيه، فليس التطهر الجسدي هو سبيل الوصول إلى تلك الحقائق الغالية الرفيعة، بل العقل هو السبيل.

إذن لماذا منهج أو منحى (تدبيرالمتوحّد) الذي خطّه الفيلسوف لنفسه، معلنا عزوفه عن صخب الاجتماع البشري، وعناء الاختلاط بالناس، والانغماس في ضجيج الحياة؟

يذكر لنا ابن أبي اصيبعة ثمانية وعشرين مؤلفا للفيلسوف ابن باجة، ضاعت أكثر اصولها، ولكن النقطة المفارقة في حياته هي هجره العرفان، وإنغماسه بالفلسفة الارسطية ولكن بعقلية نقدية، وبهذا يُعتبر أحد المعبرين عن النزعة التجديدية في الاندلس خاصة، والفكر الاسلامي عامة، وقد بذل جهدا لتوكيد استقلالية القياس الفقهي عن القياس الفلسفي، وربما كان ذلك من جواهر نظره وفلسفته، فإن استقلال المعرفة الفلسفية بل العقلية عن المعرفة الدينية يعد سبقا منهجيا فائق العلم، وهذا التمييز كما يرى الدكتور عمر فروخ كان سببا وراء ابداعه فيما أبدع، وخلْقه فيما خلق.

يقول فروخ: [ولا ريب في أن ابن باجه ـ إذا رجعنا إلى ما نُقِل عنه ـ أول من أخذ العلوم العقلية منفصلة عن الدين، ومعزولة عن العامة، وقد أصاب رينان في قوله: (ان ابن رشد اتى بعد عصر زاه بالثقافة، فجنا ما تعهده الذين سبقوه، وفاز دونهم بغاره، ولا ريب أبدا في أن ابن باجة من أعاظم الذين عملوا على ازدهار ذلك العصر، وحرصوا على أن تبلغ الفلسفة العقلية فيه ذلك المستوى الذي بلغته، وحسبك دليلا على مقام ابن باجة في الفلسفة العقلية ان ابن رشد احتفل بكتبه احتفالا شديدا، وأراد أن يشرحها أو إنه شرحها فعلاً][1].

(1) فروخ، عمر، ابن باجة والفلسفة المغربية، مكتبة منيمنة، بيروت ـ لبنان، سنة 1945، ص24.

لقد عانى الفيلسوف من تردي الاحوال الفكرية في مجتمعه وزمنه، ومن تسلُّط أدعياء الفقه والرواية والاثر بسمة المنقول، أضف إلى ذلك تردِّي الاوضاع السياسية في المغرب، فانعكس ذلك عليه، جسَّد ذلك شعوره بالوحدة، وحنينه إلى المدينة (الكاملة)، ولكن هيهات أن ينال مراده على أرض الواقع، فترجم ذلك باللجوء إلى العزلة، والتمرد على المجتمع سريًا، بل بسبب ذلك [كثيرا ما تمنَّى الموت ليجد فيه الراحة الاخيرة...][2]، على أن باحثين يرفضون أن يكون عصره بهذه الكثافة من الظلمة السياسية والفكرية، إذ [كان القرن الرابع في الاندلس يضاهي القرن الثالث في المشرق، وفي كليهما بلغت الحضارة المادية والعقلية أوج رقيها][3].

يرى باحثون أن أول تجربة على هذا الصعيد ـ المدينة الفاضلة ـ كانت تجربة الفارابي، فهو لم يؤسس للمدينة الفاضلة إلّا ليجد المجتمع الذي تشبَّعت روحه بنعمة العقل، ونور المعرفة، الامر الذي يجعله يتنفس بحرية كاملة، ويشعر بأنه جزء طبيعي من المجتمع، وكان بن باجة على أثره، أو يكاد يتبعه، أي يتبع الفارابي وهو [رجل المشرق الهادىء المحب للعزلة اتباعا تاما][4].

فالمتوحِّد هو الذي يكابد في عمق الصخب الاجتماعي بآلية فكره المتعالي، ويعاني في زحمة الاجتماع الإنساني بسبب ما يختزنه من سمو فكري، وتعاطٍ حي مع مشاكل الوجود الغامضة، وليس هو من حاز على الطرف الثاني من المعادلة ولكن مماهيا هذا الطرف بعنصر يجسِّد العزلة الحرفية الساذجة، ولعل أقل ما يؤسس للمعادلة في رسمها الاول هو استحالة العزلة التامة.

ابن باجة اكتشف أن المدينة الفاضلة التي كان يتخيلها الفارابي مجرد أمنية، وليس لها حظ في متن الواقع الارضي، فاضطر أن يعيش الواقع المرير ولكن بتعالي وعزلة، وهي الحالة التي اطلق عليها مصطلح (المتوحِّد) أو (النابت)، وهو الغريب عن مجتمع يعيش في عمقه في نفس الوقت!

---

(2) المذهب الاشراقي بين الفلسفة والدين في الفكرالاسلامي، محمد جلال أبو الفتوح شرف، طبعة اولى 1972، دارالمعارف، مصر/ 89.

(3) نفسه، ص90.

(4) نفسه، ص89.

اجترح لنفسه خط العروج المضني إلى العقل الفعَّال، بلا واسطة كي يكون على صلة مشبَّعة بالحقائق من غير إنفعال العقل الهيولاني، وبذلك يقضي على التمزّق الذي كان يعانيه من مجتمعه، من هذا النظام السياسي الفكري المنضبط بالثقافة الحرفية، فقد حكم المرابطون المجتمع بقبضة من حديد، وفرضوا عليه نمطا معينا وثابتا من الفكر والحياة، علم الكلام آفة الإيمان، والفلسفة محراب الزندقة، وتاويل كتاب الله محنة المؤمن، وليس من قارب نجاة سوى المأثورعلى ظاهره، صونا لكرامة النص المقدس من تلاعب الشياطين والاهواء، فكان لفقه مالك سطوة الحضور والتصحيح والقمع، حتى الغزالي وهو الذي وجه طعنته النجلاء إلى الفلسفة تأمر السلطة الرابطية بحرق كتابه بل كتبه، فهو وإن نقد ميتافيزيا ارسطو وافلاطون واضرابهما ومن نسج على منوالهما من فلاسفة المسلمين، ولكن المنطق نجا من سيفه الباتر، والرياضيات كسبت رضاه ومرانه، ومن هنا كان عقاب الحرق وحكم المنع مما تقتضيه نزاهة الشريعة، ومسوغات الدفاع عنها، والحليولة دون استبدلالها بغيرها.

كان ابن باجة قد تيقن استحالة المدينة الفاضلة الفارابية، فاتجه إلى ترسيخ مفهوم المتوحِّد، النابت، وسعادة الفرد النابت هي سعادة منفردة تعتمد على جهد صاحبها في وسط يرفضه ويمجه ويمقته.

الفرد النابت فرد يعيش في وسطه كما هو الصوفي إلى حد ما، لأنه غريب في مجتمعه بالشكل الخفي على ذات المجتمع.

يتغلب الفرد المتوحِّد على أزمته بالعروج الطولي نحو الحياة العقلية، فإن مراتب الوجود جسمانية وروحية وعقلية، وما على الفرد النابت سوى الجهاد المتواصل من أجل التماهي أو بالاحرى من أجل تمحيض المرتبة العقلية، لأنها تكرس الخلود، ولكن لم يبين لنا الفيلسوف حقيقة هذا الخلود، حيث مآل الحياة الجسمانية إلى الذبول والفناء، كذلك الروحانية لانها مزيج من الجسمانية والعقلية، فهذه الاخيرة طويلة البقاء ولكنها آيلة إلى الفناء حتما!

المرتبة العقلية تقترب من الالهية، لان العقل أقرب الموجودات إلى الله، عكس ما يقولون عن الروحانية، فالعقلي إلهي، وبهذا يفوز بالتفوق على كل مفارقات المجتمع التي لا تتناسب مع شرف الحكمة العالية، وتتماهى مع القيم المتاخمة للألوهية، فهو ارفع من الحسيّة الفانية ومن الروحانية الباقية لآمد طويل.

إن هذه المعادلات أو المعادلة الصارمة تكشف عن نزوع لدى ابن باجة لمغادرة العالم الارضي ولكن على الارض ذاتها، إنها حالة من المكابدة الروحية الشاقة، وذلك لأن مشروع المدينة الفاضلة مجرد شبح.

تقنية مخدومة

مشروع ابن باجة يتسم بتقنية مخدومة، هناك يكمن الهدف، والهدف هو الذي يملي عليه خطوات فكره، يبدو أنه كان غائيا، كان مشروع (المتوحد / النابت) هو الذي يرسم له خطواته، هل كان يفكر بهذا النمط من الوجود الروحي منذ وعيه المبكر؟

ربما!

هل تاسس مشروعه من خلال أزمات عصره، وتوالي المؤامرات عليه وهو يشارك مرغما أو مختارا في الحياة السياسية، ولكن في فيافيها الناعمة وليس في مجالها من صراع دام مكلِّف مضنٍ، فقد استوزرَ مرّة واحدة على أقل تقدير؟

ربما!

قد يكون كتابه (تدبير المتوحِّد) سابقا على غيره من الكتب أو هو نهاية مطافه الفكري المدوَّن، ولكن صلب المشروع لم يكن خلاصة فلسفته، بل فلسفته خلاصة المشروع، لقد كان مشروعاً مختمراً في وعيه أو لاوعيه، يملي عليه تصوراته في الوجود والنفس والعقل والحياة والمجتمع، وفيما يدون (تدبير المتوحد) كان قبل التدوين يقرر كبريات تصوراته في شتى مجالات التفلسف والحكمة.

المتوحِّد ليس مصطلحا لاهوتيا، ابدا، بل هو مصطلح ينصرف لسعاة الحياة الهنيئة الخالية من الآلام، المتحررة من الاوجاع، آلام السعي في هذه الحياة، أوجاع الصراع في خضمها الصاخب المعربد، السعي للاتحاد مع النفس في خلوصها قبل أن تتدرَّن بشوائب المجتمع المنقسم، المتصارع، المنهمك في لذة الكسب الطاريء.

هل حقا كان يريد بذلك أن يقترح خلودا زمنيا بديلا عن الخلود الأخروى الذي تركِّز عليه الاديان السماوية؟

ربما!

لقد بالغ ايّما مبالغة في تقديس العقل، وقد اقحمه حتى في عالم الاخلاق، فالاخلاق ليست مواضعة ولا هي من نفحات الوحي، بل هي مستمدة من العقل، وبذلك يتجلجل صدى عمانوئل كانط، حيث كان لب مشروعه الكبير بناء ميتافيزياء اخلاقية، كي ينقذها من هوى العرف، وضغوطات التطور، وتسرُّب الذوق المستمد من تضاعيف التاريخ، وعبث الاديولجيا...

هنا، وهنا بالذات، يتجلّى ذلك التماهي بين عقلية الاخلاق ومشروع المتوحِّد باعتباره مشروع حياة خالية من الهم الحسي، منغمسة في نعيم التواصل بل الاتصال المباشر بملكوت العقل الفعاًل، من دون إجازة المرور بالعقل الفاعل، أي الاتصال بنبع الافاضة على العقل الفاعل، حيث هناك الحقيقة سافرة عارية، ترهز بشهوة الحقيقة سفاحا مباشرا، ومن دون خوف أو وجل أو تردد.

ليس من شك أن ابن باجة كان بارع كلام في الوجود والعقل، وبارع كلام في السياسة والاجتماع والاخلاق، ولكن فيما تصورنا أن مدرسته هذه عبارة عن دائرة محكمة، فإن مركز هذه الدائرة كان مشروع (تدبير المتوحد)، لست أدعي أن المشروع كان سابقا على تصوراته عن النفس والعقل والوجود والدين زمنا ورتبة، بل ارى أنه كان ذا نزعة في هذا الاتجاه، وكانت النزعة تفعل فعلها الجبار في خريطة عقله.

الفيلسوف مهما شمخ وتشامخ في فكره ومنهجه وتصوراته لا يعلو تماما على زمنه، حتى لو كتب ضد زمنه، وقد صوَّر لنا ابن طفيل زمن ابن باجة بكلمات تامات معبرات عن محنة العقل، فهو يخبرنا: [إن هذا الامر أندر من الكبريت الاحمر، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه، لانه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلّا الفرد بعد الفرد، ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس إلا رمزا، فإن الملّة الحنفية، والشريعة المحمدية منعت من الخوض فيه، وحذرت منه][5].

(5) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق احمد امين، ط2، دارالمعارف بمصر، سنة 1966، ص56.

والأمر في النص هو العلوم العقلية، وفي مقدمتها شرفا وعلوا وصعوبة هي الفلسفة، والصقع هو بلاد الاندلس، وابن طفيل المتوفي سنة 581 كان من أبرز رجالات الفلسفة والتربية الاخلاقية في زمن الموحدين الذين عقبوا المرابطين، حيث نالت علوم العقل رضا واسع الترحاب لدى زعمائها وقادتها، عكس ما كان عليه الامر في زمن المرابطين، وهو الذي وصف استاذه بن باجة: [ثم لما خلف من بعدهم خلف آخر احذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة، ولم يكن فيهم أثقب ذهنا، ولا أصح نظرا، ولا أصدق روية من ابي بكر بن الصائغ، غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته][6].

تصفَّح علم النفس، وهو علم البداية لكل مسيرة فلسفية في تصوره، وجال في تضاعيفه الوعرة، وفي خميرة مستقبله الفكري مشروع (المتوحِّد)، وخاص في خلايا العقل يسبر علم المعرفة، جائلا النظر في منطق ارسطو كما شرحه الفارابي، ولكن في اقصى اعماقه يكمن مشروع (المتوحِّد / النابت)، ولم يكن سخَطُه على مجتمعه بعيدا عن هذا المشروع الذي تميز به، بل ربما كان ذلك من أبرز عوامل انبثاق نور المشروع الكبير، إنه (الإنسان المتوحِّد)، الذي يعادل موضوعيا (الشخص المنعزل)، والذي يكسب تعريفه بكلمات سريعة خاطفة: [هو الذي يتميزعن العامة من جميع النواحي لكي يبدو وكأنه نوع أو جنس منفصل][7].

لم يتبلور هذا (الشخص) في خيال ابن باجة من قراءته للنفس واسهامه في شروح منطقية أو معرفية، بل هي صورة منتزعة من تلك الغربة التي كان يعانيها داخل المجتمع، العلاقة المتوترة بين نفس ملتهبة بالوجد والتطلع، بين عقل وثَّاب من جهة، وبين مجتمع سكوني خامل يقمع الاجتهاد، ويدين بالعبودية للنصوص ومنمقيها خارجيا من جهة اخرى.

ان الشخص المتوحِّد في مشروع ابن باجة نوع، كأنه نوع، أو جنس، كأنه جنس، له فصلُه، حدُّه، رسمُه، هناك قطيعة هويَّةٍ وماهيةٍ بينه وبين الآخرين الذين يشاركونه فصله الاولي أساسا، وهو إنما يصل إلى هذا المرتقى بالعقل، ليسخره

(6) حي بن يقظان، ص14.
(7) تدبير المتوحد.

في خدمة المشروع المبيَّت، سواء عن وعي أو لاوعي، وإن كان في مرحلة متاخرة كان عن وعي مركّز بطبيعة الحال.

تفريد الإنسان أوّلا

يقول ابن باجة في كتابه (الإنسان المتوحِّد) والذي لم يكمله كأي أثر من آثاره: [(فصل): الحي والجماد يشتركان فيما يوجد الاسطقس ركنا منه، مثل الهبوط إلى الاسفل طوعا، والصعود إلى فوق قسرا، ويشارك النبات بالنفس الغاذية والمولدة والنامية في افعالها، والإنسان يشارك الحيوان غير الناطق في كل هذه، ويشاركه أيضا في الحس والتخيل والذكر والافعال التي توجد له عن هذه، وهي النفس البهيمية، وتمتاز عن جميع هذه القوةُ الفكرية وما لا يكون إلّا بها، فالإنسان لأنه من الاسطقسات تلحقه الافعال الضرورية التي لا اختيار له فيها، كالهوي من فوق والاحتراق بالنار، والانجذاب والاندفاع قسرا، ومن جهة مشاركته للنبات يلحقه أيضا الافعال التي لا اختيار له فيها، كالتغذي والنمو ودفع الفضل والذبول، ومن جهة مشاركة الحيوان غير الناطق بالنفس البهيمة تلحقه أفعالها، وبعض هذه ضرورية كالاحساس والنبض، وبعضها اختيارية، ومن هذه شيء كالضروري مثل الانفعال من الخوف الشديد إذا ورد بغتة... وكل ما يوجد للإنسان من الافعال المختصة بما اختص به من طباعه المتميزة عمَّا سواه فهو بالاختيار، وأعني بالاختيار الآراء الكامنة عن روية. والحيوان غير الناطق إنَّما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من أفعال، والإنسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة، كما يهرب من مفزع أو مثل ما يكسر عودا خدشه لانه خدشه فقط، وهذه وأمثالها أفعال بهيمية، فأما من يكسره لئلا يخدش غيره، أو عن روية توجب كسره، فذلك فعل إنساني...][8].

ما الذي تنبئنا القراءة الجوانية لهذا النص؟

ابن باجة يريد أن يحصحص الوجود في لبه، في جوهره، فهو قام بكل هذا السبر الطبيعي المتصل بعضه ببعض كي يفرز الإنسان في النتيجة، مخلوقا مريدا،

---

(8) من ابن باجة لعمر فروخ نقلا عن مخطوطة القاهرة، ص52.

مختارا، حرا، وفي الإرادة يكمن مشروع الإنسان المتوحِّد، فإن أُسَّ هذا المشروع يعتمد على القوة الفكرية، القوة العاقلة، وهو المائز الوحيد الذي (يتوحَّد) به الإنسان، وبالاعتماد عليه يتم إرساء المشروع نظريا، ومن خلال الرياضة يتم المشروع عمليا.

لقد تسلسل الفيلسوف بمراتب الوجود ليس لدراسة الوجود بما هو وجود، بل من أجل تفريد الإنسان، ومن ثم، تأسيس المشروع، وإذا ما قام بتشريح الوجود إنما لهذه الغاية التربوية القائمة على التقاطع الحاد مع المجتمع في الجوهر والصميم.

الفيلسوف يشخِّص العقل، أو القوة الروحية ويحيطها بدائرة مغلقة، لانها هي مبتغاه تبعا لمشروع مبيت.

هنا، يجب أو ينبغي أن نستبين موقفه من مجالات النظر الفلسفي على صعيد الاهم والمهم، فلذلك علاقة وطيدة بما اسلفنا من تصور.

يصفه صديقه وجامع آثاره أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن الإمام بقوله: [وأما في العلم الالهي فلم يوجد في تعاليقه شيء مخصوص به اختصاصا تاما، إلّا نزعات تستقر من أقواله في (رسالة الوداع)، و(اتصال الإنسان بالعقل الفعَّال) واشارات مبددة في أثناء أقاويله، ولكنها في غاية القوة والدلالة على نزوعه في ذلك العلم الشريف، الذي هو غاية العلوم ومنتهاها، وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله، وتوطئة له، ومن المستحيل أن ينزع في التوطئات، وتنفعل له أنواع الوجود على كمالها، ويكون مقصرا في العلم الذي هو الغاية، وإليه كان التشوق بالطبع لكل فطرة بارعة، ذي موهبة إلهية ترقيه عن أهل عصره، وتخرجه من الظلمات إلى النور، كما كان رحمه الله...][9].

لم يكن ذا اهتمام إذن بعلم الوجود كبيرا جدا، وعلوم الالهيات كان كلامه عنها وفيها لمحات خاطفات رغم عمقها وشدة حضورها في متن المحاججة والمخاطبة، فأين إذن كانت تتجه براعته الذكية ومهارته الحجاجية؟

---

(9) نقلا عن عمر فروخ، ص27.

النفس!

ذلك هو ميدانه الاول، لقد محضها حبه وصراعه مع الآخرين، ومحضها جهده البرهاني العميق، ولا ابالغ بالقول، بأن هذا الاهتمام الزائد المفرط بهذا الميدان من ميادين المعرفة الفلسفية والحكمية من قبل ابن باجه له صلة صميمية بمشروعه (الإنسان المتوحِّد)، فإن المشروع يتصل جوهريا باجتراح نظام يرتقيه المتوحد في سلوكه المادي والمعنوي، يحرز من خلاله ترقية متناوبة المراتبة بالقوة والشدة والسطوع، ليشارف أن يكون نوعا أو جنسا!

هذه المسيرة ميدانه النفس، بكل قواها، وبكل ما لها وما عليها، ولذلك كان من الطبيعي والمعقول أن يهدر طاقته المثيرة في هذا الميدان من ميادين ارتياد الحكمة ومحض علومها ومعانيها.

ولم يكن ابن باجة بعيدا عن الاشارة إلى ذلك بصريح العبارة، وقد كرَّر ذلك وبلغة التوكيد والتثبيت المستمرين.

يقول: [... وكل علم على ما يقوله ارسطو حسن جميل، غير أن بعضه أشرف من بعض، وقد عُددت مراتب شرف العلوم في مواضع كثيرة. والعلم بالنفس يتقدم على سائر العلوم الطبيعية والتعاليمية بأنواع الشرف كلها. وأيضا فإن كل علم مضطر على علم النفس، فليس يمكننا الوقوف على مباديء العلوم ما لم نقف على النفس، ونعلم ما هي بالحد على ما بُيِّن في مواضع أُخر، وأيضا فإن من الامور الذايعة أن من لا يوثق بأنه يعرف حال نفسه، فهو أخلق أن لايوثق به في معرفة غيره. ونحن إنْ لم نعرف حال أنفسنا وما هي، وإن لم نتبين لنا ما يقال فيها هل قيل على الصواب أم لا يوثق بذلك، فنحن أحرى أن لا نثق بما يتبين لنا في سائر الامور.

وأيضا فإن العلم يشرفُ إمّا بالوثاقة وهو أن تكون أقاويله يقينية ظاهرة، وإمَّا بشرف الموضوع واعجابه كالحال في علم حركات النجوم. وعلم النفس جمع الحالين معا. وأخلق بعلم النفس ان يكون أشرف العلوم جميعا، ما خلا العلم بالمبدأ الأوَّل... وأيضا فإن العلم بالمبدأ الاوَّل لا يمكن ما لم يتقدم العلم بالنفس والعقل وإلّا كان معلوما بوجه أنقص، وأكمل الوجوه التي يُعْلَم بها المبدأ

الاول العلم الذي يُستعمل فيه القوة التي يفيدها علم النفس...][10].

هذا النص مشبع بحمولة فكرية غنية، العلم بالنفس يبدو تارة من خلال النص بمثابة علم خادم، واخرى يبدو وكأنه علم مخدوم، فالعلم بالمبدأ الأوّل، الصانع، يستحيل دون العلم بالنفس! بل حتى العلم بالوجود بما هو وجود، يحتاج إلى العلم بالنفس، وليس من الصعب إرجاع هذه الافكارالى أصول ارسطية واضحة في كتابه النفس.

قال ارسطو: [كل معرفة فهي في نظرنا، شيء حسن جليل، ومع ذلك فنحن نؤثر معرفة على أخرى، إمَّا لدقتها، وإمّا لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم، ولهذين السببين كان من الجدير أن نرفع دراسة النفس في المرتبة الأولى، ويبدو أيضا أن معرفة النفس تعين على معرفة الحقيقة كاملة، وبخاصة علم الطبيعة، لان النفس على وجه العموم مبدأ الحيوانات][11].

النسق ذاته، والنَفَس ذاته، وزيادة، هي التعليل، ويزيد ابن سيناء وهو يعلق على كتاب النفس لارسطو بقوله: [أمّا معونتها في العلم الطبيعي، فظاهر، لأنها تعرف أحوال الحرث والنسل، ولأن السماء أيضا تتحرك بالنفس، ويتبع ذلك توابع من علم الطبيعة، وامّا في العلم الإلهي، فلأن من النفس يُتوصَل إلى معرفة الامور المفارقة للمادة، وتصوُّر كيفية الادراك بالعقل، وقد يُتوصَل من معرفة أن حركة السماء نفسانية إلى أحكام إلهية تُعرَف فيما بعد الطبيعة، وأما الرياضيات فلا مدخل لعلم النفس إليه...][12].

والسؤال هو: ترى لماذا اغفل ابن باجة الاشارة إلى ابن سيناء وهو يقدم هذه الشروح الضافية والعميقة لكلام ارسطو؟!

ومهما يكن من أمر، فإن علم النفس مقدمة للغوص في بحر الوجود،

---

(10) النفس، تحقيق محمد صغير حسن معصومي، دار صادر بيروت طبعة ثانية، دمشق، سنة 1992، بأذن من المجمع العلمي العربي بدمشق، ص29 ـ 30.

(11) كتاب النفس، ارسطو، ترجمه دكتور احمد فؤاد الاهواني، راجعه الاب جورج شحاتة قنواتي، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009، ص4.

(12) بدوي، عبد الرحمن، ارسطو عند العرب، نشر وكالة المطبوعات، فهد السالم، الكويت، سنة 1987، طبعة ثانية، ص75.

وقبلها في بحر المبدأ الاول، وإن الانطلاق من الثقة بالنفس، نفسي أنا، والايغال في تضاعيفها مقدمة لمعرفة غيري، هذه المعادلات ليست بدعا، بل مسبوقة، لعل مدرستي سقراط وتلميذه افلاطون من أهم المدارس التي أرست بدايات راسخة وقوية في ذلك، فلا جدّة بطبيعة الحال، ولكن الجديد الخفي هو أن علم النفس في استراتيجية ابن باجة هي (تدبير المتوحِّد/النابت) من اجل انطولوجيا سلوكية عيانية، بل من أجل نظام انطولوجي حياتي، فالإنسان النابت هو الإنسان الذي تسامى على مجتمعه الممزق، المزيف، منبوذ هو الإنسان النابت، وهو الذي كتب على نفسه عقوبة النبذ وفق نظم حياتي صارم. تدريجي، هروب من سطوة المجتمع، من اختناق التاريخ، من لعنة النص الظاهر، من تخوم الجغرافية، واحتماء بسماء العقل الفعَّال!

يمحِّضْ الباجي قراءته للنفس في شوق مذهل لإمضاء انتمائها لعالم المفارق، بل علم النفس بكل تفاصيله وتشعباته وصخبه ومعارجه (إنَّما هو من أجل هذا ـ هل هي / النفس / مما تفارق أو ليست جملة مفارقة)[13].

تدبير المتوحِّد لا يستقيم نظما ستراتيجيا نحو انطولوجيا صارمة المشرب والسلوك والغاية من دون أن تكون النفس من عالم المفارق...

خريطة النفس

وما هو تعريف النفس لدى صاحبنا؟

يقول بعد أن يستعرض سبل الاستدلال والاستنتاج: [... إن النفس استكمال لجسم طبيعي آلي، فهذا يشمل كل نفس وكال قوّة من قواها سواء كانت ذات قوى أو ذات أخرى][14].

التعريف ليس جديدا بل هو ارسطي بامتياز، فارسطو ينص: [فإذا كنّا... نريد تعريفا عاما ينطبق على سائر أنواع النفس، فينبغي أن نقول إنَّ النفس كمالٌ أوَّلي لجسم طبيعي آلي...][15].

---

(13) النفس لابن باجة، ص34.

(14) نفسه، ص38.

(15) النفس لارسطو، ص43.

ولم يغفل النهج الباجي قيد (أوَّلي) فقد اشار إليه عاطفاً عليه باستكمال (أخير)، والأوَّل بلحاظ القوة، والأخير بلحاظ الفعل، فالنفس ليست بريئة إذن من الحركة، في رسمها الأوَّل منفعلة، وفي رسمها الأخير فاعلة، (فإن المهندس عندما يعمل الهندسة يسمى مهندسا على الكمال الاول، فإذا هندس كان على كماله الأخير، والنفس هي الاستكمال الاول، فلذلك هي استكمال أولي لجسم طبيعي آلي، ووجود الجسم ذا نفس هي الحياة، فكل جسم متنفس حي)، هكذا يمثِّل لنا ابن باجة الفرق بين الاستكمال بالقوة وبين الاستكمال بالفعل، فعند وجود الاستكمال بالقوة يكون الجسم على مستوى قبول الصورة من غير أن يناله التغير، ذاتا أو جوهرا، وعندما يقبل الصورة يكون هناك التغيير، وهي مرحلة الاستكمال بالفعل.

الاستكمال بحد ذاته مقولة تشككية، كذلك الجسم، ومثلهما الآلية، وبالتالي، لا يمكن أن ينطبق مفهوم النفس بالتساوي على كل النفوس، وطبقا لهذه التوليفة المعقدة، ولأن الأجسام الآلية هذه، تتغذى وتحس وتلمس وتشم وتفكر فلابد أن نفاضل بين أنفسها، أي بين النفس الغاذية والحساسة والمتخيلة والناطقة.

بناء على ما سبق: [فلذلك ـ طبق القول بأن النفس مشكّكة ـ يجب أن نفصِّل، فيقال أن النفس الغاذية هي استكمال الجسم الآلي المتغذي، والحساسة استكمال الجسم الآلي الحاس، والمتخيلة هي استكمال الجسم الآلي المتخيل. وأمّا الناطقة فالنفس يقال عليها بنوع من الاشتراك أظهر من هذه][16].

ولأن النفس مبدأ العالم، محرك العالم، يفيض ابن باجة في حديثه عن النفس، وهو الذي قد خصَّص لها كتابا يفتخر به من أنه كتاب قائم بنفسه، فهو ليس شرحا ولا تعليقا ولا اختصارا، وإنما ابداع واجتراح كما يدعي.

النفس خارطة هائلة في مخيال أو انتاج الخطاب الباجي، ومن أجل أن تتضح الصورة في الاطار ومن أجل فهم للمشروع الباجي الكبير، نستعرض هذه الخارطة في نقاطها المفصلية ومضامينها الجوهرية.

(16) النفس تحقيق المعصومي، ص29.

أقسام النفس

يرى ابن باجة أن هناك ثلاثة أقسام من النفوس، النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية، وربما تقسيمه هذا جاء من رصد خارجي، فهي ليست قسمة عقلية حاصرة بالضرورة، ومن ثم يشرع في تفصيل كل نفس إلى قواها، وكل قوة بحد ذاتها نفسٌ هي الأخرى، الامر الذي يحول ابن باجة فيه الوجود إلى قوى نفسية محتشدة.

النفس النباتية هي البداية، والنفس الحيوانية هي الوسط، والذروة هي النفس الإنسانية التي جوهرها النطق، أي العقل، ولا يرى ابن باجة أن هناك تعارضا أو صراعا بين هذه النفوس، رغم تنوعها بتنوع فصولها، ولكن يصر على أن القسم الاشرف منها، وهي النفس الإنسانية هي غاية كل من النفس النباتية والحيوانية.

ولكن ماذا عن النفس النباتية؟

يعرفها ابن باجة بقوله صراحة: (استكمال الجسم الآلي المتغذي) ويقسمها إلى ثلاث قوى هي القوة الغاذية وظيفتها ليس تغذية الجسم الآلي كما يتصور بعضهم بل تحويل ما بالقوة من الغذاء إلى ما بالفعل، أي تفعيل الغذاء فعلا من كونه مادة خام تملك استعداد التحول إلى كونه مادة تمارس دورها وفعلها بل تأثيرها داخل الجسم، الثانية هي القوة المنمِيِّة، وتعريفها في دفتره الفلسفي: [... ولما كان كل جسم طبيعي له نوع من العظم مخصوص، وبه يكمل وجوده، كما يظهر ذلك في كثير من النبات وفي الحيوان، وذلك المقدار لم يعط من أوَّل تكونه إذ لم يكن كانت له قوة التحرك بها إلى ذلك النحو من العظم]، وهي بمثابة الصورة للقوة الغاذية، وأخيراً القوة المولِّدة، أي التناسل بصريح العبارة، والفرق بين هذه والغاذية: [أن الغاذية تصنع ما هو بالقوة جزءا جزءا فتصير بالفعل تلك الاجزاء أجزاءها، وهذه تصنع ما هو بالقوة ذلك بالنوع جسما من ذلك النوع، ولا تستعمل فيها أجزاءها][17].

(17) النفس، ص57.

القوة المولدة لا يحسبها الخطاب الباجي قوة في الجسم، [بل هي عقل بالفعل][18].

وماذا عن النفس الحيوانية؟

هي النفس التي تمارس وظيفة إدراك المحسوسات، وآلاتها البصر والسمع والشم واللمس والحس، وكل قوة تمارس وظيفتها بعضو يناسبها، والصور المحسوسة بواسطة هذه القوى النفسية الحيوانية هي (صور روحانية) في تنظيرالخطاب الباجي، والحس يكون بالقوة، وبالفعل، فـ [إنَّه يكون حساً بالفعل حينما يكون الحيوان الحاس في حال انتباه إلى شيء من الاشياء، ويكون حسًّاً بالقوة حينما يكون الحيوان الحاس نائما ومغلقا عينيه][19].

معادلة القوة والفعل تستوجب الحركة بطبيعة الحال، الانتقال من القوة إلى الفعل تغير، تُرى وهذه الحال أين المحرِّك وأين المتحرِّك، المحسوس هو المحرك، والحاسة هي المتحرِّك، فالعين الباصرة تتحول من حاسة بالقوة ـ أي من استعداد محض ـ إلى حاسة بالفعل ـ أي تبصر حقا وحقيقة ـ بهذا الرسم المتقدم.

لكل حاسة وظيفة مخصوصة، ولكن هناك جامع مشترك لكل هذه الحواس، لانها جميعا تمارس الحس، هذا ما يسميه الخطاب الباجي بـ (الحس المشترك)، إن قوى الحس الخمس [كلها قوى لحس واحد هو الأوَّل وهو الذي يُسمَّى الحس المشترك][20].

الحس المشترك يقتضي محسوسات مشتركة، أي محسوساً مشتركاً بين الحواس الخمس، حيث لكل حاسة محسوسها الخاص بها، وتمتاز هذه الحاسة المشتركة بقدرتها على ادراك كل ما تدركه حاسة على حدة، فهي على سبيل المثال [تدرك لكل جزء من التفاحة مثلا أن له طعما ورايحة ولونا وحرارة أو برودة، وتقضي أن كلّ واحد من هذه غير الآخر...][21].

---

(18) نفسه، ص58.

(19) ابن باجة، تيسير شيخ الارض، ص61.

(20) النفس، ص129.

(21) نفسه/ ، ص130.

هذه هي الوظيفة الاولى للحس المشترك، ولكن هناك وظيفة ثانية لهذا الحس الجامع، حيث في هذه القوة: [تبقى الآثار المحسوسات عند انصراف المحسوس...][22].

من الواضح أن الخطاب الباجي يمضي بنا نحو قمة مركوزة في أفق غاية محددة، لقد حصحص الوجود بالإنسان، ويريد أن يحصحص الإنسان بالعقل، وسنرى ذلك تدريجيا.

هذه القوى، كلها بمثابة أنفس، فهو يقول بما نصُّه: [فالقوى الست التي هي الغاية، والخمس التي هي الحواس... أنفس، إذ هي استكمالات للأجسام...][23].

وما هي النفس المتخيِّلة؟

يقول: [والقوة المتخيِّلة هي التي ندرك بها معاني المحسوسات...][24].

وينتبه الخطاب الباجي لضرورة تشخيص النفس الجديدة في ضوء وظيفتها بدقة، فهي ليست ظنا، لان الظن لا يبعد عن الحكم عليه بالصدق، وليس الخيال أيضا، ولا هي حس، لان موضوعه محسوس، أي موجود، وليس كذلك الخيال ضرورة، ولا حسا مشتركا، لانه مشترك بين كل الاحاسيس، وليس الخيال على هذه الحقيقة،

يقول: [والادراكات النفسانية جنسان ـ حس وتخيل ـ ولا يمكن أن يُتخيَّل ما لم يُحس، ولذلك لا يمكن أن يُتخيل اللون، فالحس يتقدم بالطبع على التخيُّل، لأنه كالمادة للتخيل...][25].

إن الحس والحس المشترك بمثابة هيولي لقوة التخيل، وقوة التخيل صورة لهما، وبذلك نعود إلى معادلة أو ثنائية الكائن بين الصورة والمادة، الامر الذي يعيدنا إلى مقولتي الكون والفساد.

---

(22) نفسه، ص130.

(23) نفسه، ص130.

(24) نفسه، ص133.

(25) نفسه، ص98.

إنَّ مما يلفت النظر حقا هذه العلاقة في فلسفة ابن باجة بين الحس والخيال، فلا خيال بلا حس متقدم، يقول: [فالحس هو أوَّل إدراك مقترن بالجسم فواجب ضرورة أن لا يكون حس دون تخيُّل](26).

الحس ادراك، كذلك التخيُّل، ولكن الحس متقدم على الخيال، وهو هيولاه، أي مادته، والخيال صورته، وهذا الكلام عن الهيولي جديد، إذ فيه تعميم لما هو جسماني وما هو روحاني، ربما أرجع لهذه النقطة لاحقا.

القوة المتخيلة لا تتحرك دون الاحساسات، فهي علة حركتها من القوة إلى الفعل، فنحن بين يدي محسوسات تحرك القوة الحساسة، وهذه تحرك القوة المتخيلة.

يقول ما نصُّه: [ولما كان كل متحرك فله محرِّك كانت هذه القوة محركها في الاحساسات الموجودة في الحس المشترك، وتتحرك هي](27).

هنا نلتقي بنقطة جديدة، حيث محرك القوة المتخيلة ليس أي حس، بل الحس المشترك، أي الحس المشترك بين كل الحواس!

إذن القوة المخيلة تبقى مجرّد قوة فيما عطب الحس المشترك، أي تفقد فعليتها، وبالمعنى الاعمق تفقد حركتها من القوة إلى الفعل(28).

هذا التصوير للقوة المتخيلة يصيرها هيولا، فهي قوة هيولانية، لان القوة الهيولانية هي التي تخضع لقانون الحركة، إنها ليست بالفعل دائما، بل كونها بالفعل مسبوقا بكونها بالقوة، ومن هنا بسهولة يمكن استذكار ما قاله من علاقة من منظور الصورة والمادة بين الحس المتشرك من جهة وبين القوة المتخيلة من جهة ثانية.

الحيوان يشارك الإنسان في هذه القوة، ولكنها أشرف قوة في الحيوان، ولا يوجد [في الحيوان غير الناطق أكمل من هذه القوة](29).

---

(26) نفسه، ص98.

(27) نفسه، ص138.

(28) نفسه، ص139.

(29) نفسه، ص140.

وما هي النفس الناطقية؟

هي قوة نفس وليس نفسا، لا هي بالقوة دائما ولا بالفعل دائما، وبالتالي، وكما يقول نصّاً: [إنّها تارة بالقوة، وتارة بالفعل، والخروج من القوة إلى الفعل تغير، فهناك مغيّر، لانَّ كل متحرك فله محرّك...][30].

يفصِّل الكلام عن هذه القوة بقوله: [والقوة الناطقة هي التي يدرك بها الإنسان آخر مثله على ما هجس في نفسه، وهي بالجملة إخبار أو سؤال أو أمر، والسؤال فهو اقتضاء اخبار، والاخبار تعليم، والسؤال تعلّم، وهذه القوة هي التي يُعلِّم بها الإنسان أو يتعلم][31].

ويسرد الكلام ليتحدث عن وظيفة القوة بعناوينها المسمّاة، انطلاقا من المعرفة أو كما يسميه الامر الجازم، حيث يتكون من موضوع ومحمول ونسبة، الموضوع والمحمول معان مفردة، وهي من وظائف القوة المفكرة، والتأليف بينهما من وظائفها أيضا، والاول ـ المعاني المفردة ـ متقدمة على المعاني المركبة منهما [فأنه متى لم توجد المعاني المفردة لم يمكن أن يكون هناك تركيب، فهذه متقدمة على تلك بالطبع][32] وبناء على ذلك النفس لا تمارس عملية التجريد فقط، بل تعمل على تركيب هذه المجرَّدات لتؤسس منها تصديقات، أو علماً.

هناك فارق مميز بين ادراك المتخيلة وادراك الناطقة، المتخيلة (تدرك الاشخاص) وهي التي تدل عليها المفردات اللغوية الشخصية، والناطقة تدرك (الكليات)، وهذه الكليات (معان معقولة)[33].

القوة الناطقة ندركها فينا من غير عناء، فنحن بسهولة ندرك أن فينا ما يميز الصالح من الطالح، ونجد فيها ما يصلح للحكم عليه بالجمال أو القبح، وامورا نكتشف صدقها من كذبها.

---

(30) نفسه، ص146.
(31) نفسه، ص146.
(32) نفسه، ص148.
(33) نفسه، ص149.

تستعيد نظرية المتحرك من القوة إلى الفعل كل طاقتها في كلامه عن القوة الناطقة، وهذه النظرية هي العمود الفقري في فلسفة ابن باجة في تشريح النفس، وتحليل قواها، وتحديد مسارها في الوجود، فهو يقول بدقيق العبارة: [والنطق يخرج من القوة إلى الفعل بان يحصل في نفس الإنسان معلومات](34).

الناطقة هي قبلة الاهتمام بالخطاب الباجي، وإن كانت رسالته في النفس كما يبدو ناقصة، ولكن تكلم بعمق أكثر في محاولات آخرى.

النفس والوجود/ فرويدية مصغَّرة

مراجعة لما سبق نلمس بوضوح عشق ابن باجة للنفس، حبه للكلام في هذا العالم، وهو فيما يسهب في حديثه عن أنواع وأقسام النفس، ووظائفها، يتقدم بدليل لاثبات النفس، وهو دليل معروف، مشهور، دليل الإنسان الطائر، ومحتوى الدليل، أن الإنسان يبقى يشعر شعوراً عميقاً بإنيَّته، أي يشعر بوجوده ووحدته مهما تعرض للتشريح والتقطيع على مستوى أعضائه واجزائه، فهو... هو... حتى إذا فقد يديه، وكذلك ساقيه، أيضا عينيه، وذات الشيء لو فقد اسنانه... إن الشعور بالانية والوحدة رغم فقدان كل هذه الاعضاء يثبت أن وراءها شيئا آخر، هذا الشيء هو (النفس).

يقول في رسالته المهمة (اتصال العقل بالإنسان) عن الإنسان: [... إن قُطِعَت يدا إنسان أو انتزعت عيناه، وبالجملة انتزعت جميع أعضائه التي ليس بها قوام الحياة، قيل إنه واحد بعينه، فالصبي قد تسقط أسنانه وتنبت له أسنان غيرها، وهو واحد بعينه، كذلك لو أمكن أن يوجد له رجلان ويدان عوض الرجلين واليدين التالفتين، لكان ذلك الواحد بعينه...](35).

يقول أيضا: [المحرِّك الأوَّل على الاطلاق في الإنسان هو النفس

(34) ابن باجة، رسائل فلسفية، ارتياض في تصور المتخيلة والناطقة، ص162.
(35) اتصال العقل بالانسان، من رسائل ابن باجة الإلهية، ص157.

وأجزاؤها، وأمّا الجسد فهو مجموع الآلات، وإنَّ مجموع الآلة الطبيعية هو البدن...][36].

فالنفس هي مبدأ تحريك العالم، وهي مبدا وحدة الجسم الإنساني، أو وحدة الكائن الإنساني برمته.

يقول أيضا: [إن المحرِّك الأول للحيوان هو النفس النزوعية][37]، ولكن ما المقصود بالنفس النزوعية؟

يقول: [والنفس النزوعية أما أن تكون جنسا لثلاث قوى وهي النزوعية بالخيال، وبها تكون التربية للاولاد والتحرك إلى اشخاص المساكن والإلف والعشق وما يجري مجراه، والنزوعية بالنفس المتوسطة، وبها الغذاء والدثار، وجميع الصنائع داخلة في هذه، وهاتان مشتركتان للحيوان، ومنها النزوعية التي تشعر بالنطق، وبها يكون التعليم والتعلم: وهذه يختص بها الإنسان فقط. وإمّا أن يقال على هذه الثلاث بتقديم وتأخير][38].

فالنفس النزوعية إما هي جنس لهذا النفوس كلها، أو تُقال على أي واحدة منهن بالتشكيك وليس بالتواطيء.

الذي يهم الخطاب الباجي هو النفس الناطقة، فبها يتحصَّص الوجود الإنساني، والهمُّ الكبير لهذا الخطاب هو الإنسان، وفي الصميم منه، جوهره المميِّز له، أي العقل، وهو يعادل موضوعيا النفس الناطقة.

النفس لا تخلق العالم بل تحركه، من القوة إلى الفعل، النفس لا تخلق الحياة في الكائن الحي، وإنما تحرك الحياة فيه، فهي كامنة في الكائن الحي، والنفس تحركها من دور القوة إلى دور الفعل.

يقول صراحة: [... إن المحرك الأول للحيوان هو النفس النزوعية، وهي صنفان متقابلان، لهما فعلان متقابلان: أحدهما لا اسم لجنسه فلنسمه على

(36) رسائل فلسفية تحقيق عبد الرحمن بدوي، رسالة أبي بكر محمد بن يحي في المتحرك، ص139.

(37) نفسه، ص138.

(38) راجع رسائل فلسفية، عبد الرحمن بدوي، ص147.

الاطلاق المحبة، ومنها يكون الطلب والانبساط، وفي هذا الجنس تدخل الشهوة الغذائية والغضب وسائر الاصناف الأُخر، والصنف الثاني الكراهية وبها يكون الهرب أو الترك، وفيها يدخل الخوف والسام والملال وما جانسه، وتبين هناك بالاقاويل البينة أن سبب هذه هي النفس الخيالية، وقد لُخِّص هناك أصنافها، وهذه كلها توجد للإنسان إذا كان حيوانا، ويختص بالإنسان الحركة الاختيارية...][39].

ونحن هنا نلتقي بمشروع (فرويدي) صغير، فقد أثبت هنا الخطاب الباجي إن في النفس الإنسانية قوتين أو نزعتين متقابلتين، هما الحب والكراهية، الحب يذكرنا هنا بدافع أو غريزة الحياة، والكراهية تذكرنا هنا بدافع أو غريزة الموت، والسلوك الإنساني برمته عبارة عن نتاج تشاجر وتصارع هذين الدافعين، ولكن ابن باجة يرمي ذلك على ذمة الخيال، وليس العقل...

المحرِّك الاول في الإنسان ينتمي إما إلى قوة نزوعية إو إلى الروية، إي إمَّا حيواني أو إنساني بحت، القوة النزوعية وبتعبير مساو النفس النزوعية: [تشتاق الشيء الدائم، أو الشيء من حيث هو دائم، ويسمى هذا الاشتياق نشاطا، وعدم هذا الاشتياق هو الكسل والملل... وهذا التشوق هو حيواني محض، ولا يختص به الإنسان أصلا... وأما من يفعل عن الراي فهو إنَّما يفعل من جهة ما هو إنسان...][40]. ونجد لمثل هذه الفكرة كلاما أكثر اختصارا وتلخيصا في رسالة ابن باجة إلى أبي بكر محمد بن يحي بعنوان (في المتحرك)، حيث جاء فيها: [... إن الحركة الإنسانية الخاصة بالإنسان هي التي تكون عن الأمور التي توجبها الروية الصادقة][41]، وسيأتي حديث آخر عندما نتطرق إلى فلسفة ابن باجة بالعقل.

النفس النباتية، كذلك الحيوانية في الخطاب الباجي تنعدم بانعدام مادتها، باعتبار النفس هي الصورة والجسم هو المادّة، ولكن في الإنسان النفس جوهر، ولا تتعرض للفناء بفناء الجسم، وبذلك يفترق عن ارسطو، إن هذا الاخير اقتصر

(39) في المتحرك، رسائل بن باجة الفلسفية، ص29.
(40) سيرة المتوحد مخطوطة القاهرة نقلا عن عمر فروخ، ص50.
(41) رسائل فلسفية، عبد الرحمن بدوي، ص138.

على القول بإمكان مفارقة النفس للجسم فيما انشغلت بعمل يخصها، فقط، أما المفارقة الكلية فلا...

الصورة والمادّة / ماركسيَّة مبسَّطة

كلُّ جسم طبيعيٍّ، أي له نفس، يتألف من صورة ومادة، وليس لأحدهما أن يكون ما يتالف منهما أبدا، هذه قضية متفق عليها في الفلسفة الكلاسيكية، وهي من أخص مباديء الفلسفة الارسطية.

يقول في النفس: [كل جسم مؤلف من صورة ومادّة، وكلاهما غير جسم، والجسم هو موجود بهما، وليس المادّة، من جهة ما هي مادَّة، ذات صورة بالذات، لكنها قابلة للصورة، وليست الصورة في الجسم منحازة توجد بالفعل عن المادَّة، ولا أيضا المادَّة فيه منحازة بالفعل عن الصورة، ولكن كل واحد منهما في الجسم المؤتلف منهما، منحاز عن الآخر بالقوة، وهذا بيِّن في الأجسام الكائنة الفاسدة][42]

هنا يحتاج الأمر إلى إيغال أكثر في عمق النص الباجي... لان القضية المثارة بالنص لها علاقة بمفهوم التغير أو الحركة في فلسفة ابن الصائغ.

إن العلاقة بين الصورة والمادة أعمق من الفهم البادي لنصوص فيلسوفنا، فنحن نقرا في كتابه النفس ما نصُّه: [والمادَّة ليست متفردة عن الصورة أصلا، بل تنفرد فتوجد مقترنة بصورة أخرى، ويظهر فيها عدم الصورة، فقد يجب ضرورة من هذا أن تكون الصورة منحازة بنفسها أيضا عن تلك إمّا مقترنة بمادة أخرى أومنفردة بنفسها، وإلّا لم يكن أحدهما غير الآخر بوجه، وكان التغاير أمرا باطلا...][43].

هذا النص الباجي يحمل معنى ثريا، عميقا، وفهمه جيدا يحتاج إلى تشريح تضاعيفه بدقة وعناية...

كل جسم طبيعي يتألف من مادَّة وصورة، والمادّة ما فيه قوام الشيء، والصورة ما

(42) النفس، ص62.

(43) النفس، ص63.

فيه هويته، والمادَّة لا تنفرد عن الصورة أبدا، فيما الصورة ليست كذلك.

كيف؟

الماء جسم طبيعي، مادَّته ـ افتراضا ـ اتحاد ذرتي هايدروجين مع ذرة أوكسجين ـ وصورته ـ افتراضا ـ السيولة، ولكن ماذا لو انخلعت الصورة السائلة واصبح الماء بخارا، أي تغيَّرت صورته؟

إن الصورة القديمة (السيولة) انخلعت لصالح الصورة الجديدة (البخارية)، ولكن ما هي مادَّة الصورة الجديدة؟

ألم نقل أن كل جسم طبيعي يتألف من مادّة وصورة، وإن كلا منهما ليس ما يتألف منهما؟ فسؤال يطرح نفسه، ترى ما هي المادّة التي تلبست الصورة الجديدة، أي الصورة البخارية؟

الجواب، ان المادّة هي ذاتها الماء، وليس شيئا آخر بلحاظ تغير الصورة، إن الصورة البخارية موجودة في الماء بـ (القوة)، والآن خرجت من القوة إلى الفعل، فالمادة هي... هي... ولكن الصورة انفردت، فمادة الماء لم تنفرد عن الصورة، بل هي محل توالي أو تتابع الصورة، صورة بعد صورة، صورة تنخلع وصورة تتلبَّس، فالصورة غادرت الماء في حالة من الحالات، ولكن المادة بقيت مقترنة بصورةٍ (ما).

ولم تنته القضية بعد!

إنَّ ايَّ مادّة إنما تتلبَّسها صورةٌ تناسبها، فهناك أشبه بالسنخية بين المادة والصورة، فالماء تارة تتلبسه صورة الصورة السائلة، وتارة الصورة البخارية، وتارة الصورة الثالجة، وليس ذلك جزافا، بل كلٌّ بحسبه، فالماء لا تتلبَّسه أي صورة، بل صور مختصّة به، تناسبه، تتماهى معه...

إمكان إنفراد الصورة هو سر التغيُّر، فلو أن الصورة لم تنفرد عن المادة يسود الثبات بطبيعة الحال، وبلغة الخطاب الباجي: [... يبطل الكون والفساد، وبالجملة الحركة، ويبطل وجود المحرك الذي من نوع المتحرك][44].

(44) نفسه، ص63.

الحركة في فلسفة ابن باجة عمود الحياة، جوهر الحياة، فهو يقول: [والحركة لازمة لما بطبيعة، وكأن الطبيعة بها حيَّة، فإن الحركة أشهر أعلام الحياة، وأخصُّها بها، وأعرف عند الحس][45].

والحركة هي تتابع الصور على مادَّة بعينها، والمحرك هو النفس!

يقول ده بور: [وينطلق ابن باجة من الافتراض بأن المادَّة لا يمكن أن توجد بلا صورة ما] فإلى هذا الحد هو ارسطوطاليسي، ثم يتابع قوله فيقول: [وبينما الصورة يمكن أن توجد بريئة من المادّة وإلّا لاستحال علينا أن نتخيل تقلُّب الصور على المادَّة][46].

ولأن المادّة لاتنفك عن الصورة يكون ابن باجة قد افترق عن ارسطو بكلامه عن المادَّة الاولى، الهيولي، فهي مجرد عماء كوني مغبش كما نعرف في فلسفنه، لان القاعدة العامّة هي: [لا تنفك المادة عن الصورة، وإنما تقترن بصورة أخرى، وهذا جوهر التغير، فإن تعاقب الصور على المادة هو التغير بعينه، وإذا ما تقرر إمكان تجرد المادة عن الصورة بطلَ الكون والفساد، و(بالجملة الحركة)][47].

الصور كمال الاجسام، هكذا نص الباجي: [والصور كيف كانت إمَّا أن تكون صناعية أو طبيعية، والصور بالجملة كمالات الإجسام التي فيها][48]، وبناء على ذلك: (فالحركة إذا هي لموجود بالكمال، ومن وجود بالكمال، وإلى موجود بالكمال)، فالحركة سير تكاملي حسب هذه المعطيات، ولكن هناك ايضا ما يسميه ابن باجة بـالكمالات المتمكّنه، ومن ابرزها الملكات، فهي أيضا صور، فمن الصور كمالات، ومن الصور استكمالات، فالعلم على سبيل المثال استكمال للاجسام وليس كمالا، لانه ملكة، وإذا ما تحول الإنسان من جهل إلى علم لا يتغير جوهره، يبقى هو... هو... فالاستكمالات لا تحدث تغييرا جوهريا

(45) شروحات السماع الطبيعي لان باجة الاندلسي، تحقيق وتقديم الدكتور معن زيادة، طبع دار الكندي ودار الفكر، بيروت ـ لبنان، سنة 1978، ص153.

(46) نقلا عن فروخ، ص37، وما بين القوسين المتوسطين من فروخ.

(47) النفس، ص63.

(48) النفس، ص24.

في الجسم، بل تغييرا ظاهريا، أما الصور التي هي كمال للجسم فإنها تقوده، وتحركه، وتنقله من القوة إلى الفعل.

حديث أعمق عن الصور

I

يرى ابن باجة أن: [كل كائن فاسد فلصورته ثلاث مراتب في الوجود: أولها (الصورة) الروحانية العامة وهي الصورة العقلية، والثانية هي الصورة الروحانية الخاصة، والثالثة هي الصورة الجسمانية][49].

ثم يفرّع الصورة الروحانية كما في كتابه الجوهري (تدبير المتوحّد) إلى اربعة اصناف بقوله صراحة: [أولها صور الاجسام المستديرة، والصنف الثاني العقل الفعال والعقل المستفاد، والثالث المعقولات الهيولانية، والرابع المعاني الموجودة في قوى النفس، وهي الموجودة في الحس المشترك وفي قوة التخيل وفي الذكر][50].

الاجسام المستديرة هي الأجرام السماوية التي تتحرك حركة دائرية ولا تتوقف عند هذه الحركة، وهي أكمل الحركات لدى الفلسفة اليونانية وانتقل هذا التقييم إلى فلاسفة المسلمين، والعقل الفعّال مفارق عقلي يدير عالم ما تحت القمر، يضفي المعقولات على العقل الإنساني بالقوة ليخرجه من سجن القوة إلى رحاب الفعل، والعقل المستفاد هي مرتبة العقل حين خروجه من سجن القوة إلى رحاب الفعل.

اما المعقولات الهيولانية فهي ما ينتزع من الموجودات الجزئية، فإن هذه الموجودات هيولانية أصلا، والصور المستلة منها تصير معقولات، أي هي ليست (روحانية بذاتها)[51]، وتسميتها بالمعقولات الهيولانية بلحاظين، من جهة نسبتها للهيولي، ومن جهة كونها تصير معقولات بعد تجريدها من هذا الهيولي،

(49) فروخ، ص37.

(50) تدبيرالمتوحد، تحقيق معن زيادة، ص22، دائرة المعارف بزرك اسلامي، تهران، تحقيق وتقديم دكتور معن زيادة، سنة 1369.

(51) نفسه، ص23.

فقد كان وجودها (في الهيولي)[52]، وفي مرحلة تالية تصير معقولا، ويبقى الصنف الرابع، فهو صور الذاكرة والتخيل والحس المشترك أي الحس المشترك بين البصر والسمع والشم واللمس والحس، حيث يكون إدراك المدرَك جماع ما تدركه الحواس في كل جزء من أجزائه، ويبدو أن مدرَكه أو صورته هنا، تتمثل في الحس المشترك، ثم المتخيلة، ثم الذاكرة.

ينأي ابن باجة في الحديث عن الصنف الاول، أي صور الأجسام المستديرة، لانها كما يقول: (إذ لا مدخل له فيما نريد أن نقوله)[53]، فليس هناك علاقة بين صور الاجسام المستديرة، الأجرام السماوية، وبين مشروع الإنسان النابت، الإنسان الفاضل في مجتمع متسافل متهاوي، منخور روحيا ومعنويا وفكريا...

الأثير لدى ابن باجة وهو يخطط لمشروعه التربوي الثوري الانعزالي هو العقل الفعَّال، إنه يرنو للاتصال بهذا العقل، هناك الخلاص، الملاذ، السمو، حيث تنسب إليه (المعقولات)، إنه مستودعها، خزينها، وهو الذي يفضي على العقل الإنساني بمرحلة (القوة) هذه المعقولات ليحرره من أسر القوة.

يطلق ابن باجة على صور العقل الفعَّال مصطلح (المعقولات الروحانية العامة)، ويطلق على الصور المعقولة الموجودة في الحس المشترك بـ (المعقولات الروحانية الخاصة)،

ولكن لماذا؟

يقول الفيلسوف: [الصور الروحانية العامّة إنّما لها نسبة واحدة خاصة، وهي نسبتها إلى الإنسان الذي يعقلها، وأمّا الصور الروحانية الخاصة فلها نسبتان: احداهما خاصة وهي نسبتها إلى المحسوس، والاخرى عامّة وهي نسبتها إلى الحاس المدرِك لها][54].

---

(52) نفسه، ص23.

(53) نفسه، ص23.

(54) تدبير المتوحِّد، ص24.

جبل (أُحد) عندما يكون محل البصر تكون لصورته نسبة خاصة تعود إليه كائنا محسوسا،

أي نسبتها إليه كمحسوس، ولكن له نسبة أُخرى، نسبته إلى كونه فردا من أفراد الكلي فهو جبل، أو أحد الجبال، وهذه نسبة تعود إلى الناطقية، فيما تختص الصور الروحانية العامة بهذه النسبة، فهي لها نسبة واحدة فقط، نسبتها إلى الإنسان الذي يعقلها سواء كان يبصر جبل (أحد) أو لا يبصره، وبالتالي، فما نتمثله في الحس المشترك والمخيلة والذاكرة صور روحانية خاصّة، فمدركات هذه المستويات لم يكتسب بعد صفة المعقولية، هذا الشرف العقلي السامق، وحينها يكون من صنف الروحانية العامّة.

إن جميع تمثلاتنا صور روحانية، بدا من الحس المشترك ومرورا بالمخيلة والذاكرة وإنتهاء بالناطقية؟

إذن اين هو المائز؟

أن أحطها روحانية هي التمثل في مرتبة الحس المشترك، ومن هنا كثيرا ما يطلق عليها أو يسميها بـ (الصنم)، ثم تليها المتخيلة، ثم تليها الذاكرة، وثم تقفز قفزة مذهلة، كأنها الإنسان في مرحلة نفخ الروح، حيث يكون خلْقاً آخر... إنها مرتبة الناطقية، المعقول المجرد تماما، تتجرَّد الصورة من الجسمانية بالمطلق، فهل يعني هذا إن الصورة في المراحل الثلاث الاولى جسمانية؟

نعم!

إنها مشوبة بالجسمانية...

إن الجسمانية موجودة في كل الصور إلّا الناطقية منها، حيث تتبرأ تماما من هذا الدنس الخفي، الدنس الذي يخطط ابن باجه للتبرؤ منه على مستوى الاجتماع، فكان كل كلامه بمثابة توطئة وتمهيد لهذا الهدف القصي النبيل.

يقول في تدبير المتوحِّد: [... إنّ الموجودة ـ الصورة ـ في الحس المشترك هي أحط منازل الروحانية، ثم الموجودة في قوة التخيل، ثم الموجودة في قوة الذكر، وأعلاها رتبة وأكملها هو وجودها في القوة الناطقة، وإن هذه الثلاثة كلها جسمانية، والجسمانية في الحس المشترك أكثر من الجسمية الموجودة في

التخيل، والجسمية الموجودة في التخيل أكثر من الجسمية الموجودة في صورة القوة الذاكرة، ولا جسمية أصلا في صور القوة الناطقة](55).

إن جسمية الصور في الثلاث هي التي أوجبت النسبة الخاصة، فالنسبة الخاصة تسببت من هذا القاع، فإذا ما [ارتفعت الجسمية، وصارت روحانية محضة، لم يبق لها إلّا نسبتها العامة...](56).

يربط الخطاب الباجي بين الصور الروحانية وبين عملية الحمل المنطقي، فما الحمل سوى (تباين النسبتين) ففي القضية العامة يُحمَل بالكلي على شخص من أشخاصه (أُحد جبلٌ)، وهي قضية شخصية محمولها كلي، ولكن في الروحانية الخاصّة يكون محمولها شخص واحد (هذا جبل أحد)، وبالتالي، كان فرز النوعين من القضية هذا جاء في سياق التباين بين النسبتين.

ولكن ما هي قيمة هذه الصور الروحانية على صعيد مقولتي الصدق والكذب؟

يولي ابن باجة لهذه القضية اهتمامه البالغ، يفرد لها حديثا خاصا، لأنها تتصل اتصالا مباشرا بسعيه نحو ذلك الهدف التوحدي السامق!

يرى الخطاب الباجي إن الضرورة ليست من أحكام هذه الصور، فهي قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة، فهو يقول: [والصور الروحانية ـ كيف كانت ـ فقد يكذب بها الإنسان أو يصدق، فإن الحس قد يكذب... وأفضل الصور الروحانية ما كان منها صادقا، أو مرَّ بالحس المشترك، لأنّا قد نتخيل الأمور النائية البعيدة عهدها، مثل تخيُّل أمريء القيس، ونتخيل أيضا ما لا نشاهده كما نتخيل بلاد يأجوج ومـأجوج، ونحن لم نحسها، فهذه الرسوم الروحانية لم تمر بالحس المشترك، فلذلك أكثر هذه كاذبة](57).

الخطاب الباجي يتحذر من تمثلات القوة المتخيلة فيما لم تمر سابقا بالقوة الحاسَّة، والقوة الحاسة المتشركة بين كل الحواس، فنحن ندرك بان ما نسمعه

(55) ص 25.
(56) نفس الصفحة.
(57) نفسه، ص27.

غير ما نلمسه، وما نلمسه غير ما نشمه، وما نشمه غير ما نبصره، وهذا دليل على وجود حاسة حاكمة على كل هذه الحواس، هي التي يسميها ابن باجة بالحس المشترك.

ولكن ما الحل المطروح بين يدي ابن باجة فيما لو أن القوة المتخيلة أصابت الواقع من دون المرور الفعلي لموضوع الاصابة ساحة الحس المتشرك؟

يجترح حلا لهذا الاستثناء ببراعة مفكر عميق فهو يقول: [فاما ما كان منها صادقا، ولم يمر بالحس المشترك، فقد مرَّ بالحس المشترك، ما يقوم مقامه، وهو اسمه، أو ما يدل عليه، ومرّ بالصورة واستقر في التذكر، وهذه قد تكون صادقة كامريء القيس، وقد تكون كاذبة ككليلة ودمنة، وهذا إنما يوجد في الاخبار الموضوعة](58) ولا يفوت الخطاب الباجي استقراء الاحتمالات الأخرى وهو يستعرض حالات عدم المرور خلال الحس المشترك، وهو إنما يلاحق هذه الاحتمالات لان مرحلة الحس المشترك هي بداية الصور الروحانية، أو هي أحط الصور الروحانية التي ينبغي أن تتمثل لدينا في سير عملية الادراك حتى الوصول إلى مرحلة العقل، فيقول: [وقد يكون صنف آخر لم يمر بالحس المتشرك شخصُه، ولا اسمُه، ولا ما يدل عليه، وقد يكون من قبيل العقل الفاعل، وبتوسط القوة الناطقة، لا سيّما في الأمور المستقبلة التي هي بالقوة، وذلك في الرويا الصادقة، وفي الكهانات التي تُذكر... وهذه لا تكون باختيار إنسان، ولا له في وجودها أثر يدخل في هذا القول، وأيضا فإنها موجودة في الفرد من الناس في النادر من الزمان، فلا يتقدم من هذا الصنف من الموجودات صناعة أصلا، ولا نحوه تدبير إنساني، فلذلك لا مدخل له في هذا القول، ويشبه أن تكون أمثال هذه الإلهامات الإلهية](59).

إن الخطاب الباجي ينطوي هنا على دافع سري خفي لتبرئة نظريته من الاستثناءات، هروب واضح من عدم شمولية مضمونه لكل حالات تمثل الفكر، عبر المرور بمسلسل التصاعد الواثق من نفسه، حس مشترك... تخيّل... تذكر...

(58) نفسه، ص27.

(59) نفسه، ص28.

ثم التحول الكبير، أي مرحلة الناطقية الصرفة، فارتكن إلى اللامعقول للخلاص من إنكسار المعقول، معقوله الذي يترسم لنا حركة التمثلات، الصور الروحانية بانتقالاتها المتوالية، والمحاولة تعتمد أولوية إيمان بالالهام وعالم ما فوق الحس، فهناك رصيد لدى الخطاب الباجي يمكن أن يلجأ إليه فيما كانت هناك مفاجآت صادمة، والتمثلات التي قد تصدق أيّما صدق وهي لم تمر مسبقا بساحة الحس المشترك، تشكل بطبيعة الحال مفاجأت شديدة الصدمة، فلابد لها من حل، لابد من اسفنجة امتصاص، وليس ذلك سوى الاستنجاد بذلك الرصيد الحيوي الساخن.

إنّه الغيب...

يقول ابن باجة مستعينا بالتاريخ ليسند هذا التفسير الشاذ في سياق القاعدة الصلبة في مخططه: [ومن كانت له هذه القوة سمِّي محدَّثا، ومنهم عمر بن خطاب ـ رضي الله عنه على ما رواه المحدثون][60]. ويضرب مثالا بغير عمر من اصحاب الظنون الصادقة، ويحرص على اضفاء هوية خاصة لكل مفردة من مفردات الاستثناء هذه، كي لا تختلط وتتساوى الهبات الالهية، في هذه القضية، كي لا نقيس زرقاء اليمامة وتأبط شرا على عمر ونظرائه من أصحاب الحضوة الالهية المباشرة[61].

ينأى الخطاب الباجي بهذه المقتربات أو بهذه الحالات عن تقنيات البحث الفلسفي والمنطقي، أي لا يخضعها للصناعة الفلسفية، ويرمي بكل ثقلها على الغيب بطريقة من الطرق.

إن الصور الروحانية لا تُحضر لنا الجسمانيات، أي الخارج من دون أن تمر عبر القوى الثلاث، أي الحس المشترك والقوة المتخيلة والقوة الذاكرة [... إذا اجمعت القوى الثلاث، حضرت الصورة الروحانية، كأنها محسوسة، لأنها عند اجتماعها يكون الصدق ضرورة، ويُشاهد العجب من فعلها][62].

---

(60) نفسه، ص28.

(61) نفسه، ص30.

(62) نفسه، ص32.

الواقع كما هو، لا يتحقق إلا عندما تجتمع القوى الثلاث، الحس المشترك والتخيل والذاكرة، هنا الامتحان الحقيقي للصور الروحانية على صعيد ترجمتها وعدم ترجمتها للاعيان الخارجية، ولكن ليست هذه هي الغاية القصوى للإنسان، أي ليست الغاية القصوى أن نتمثل الجسمانية حقا عبر هذا الحضور باجتماع القوى الثلاث، بل الغاية القصوى هي درك الصور الروحانية العامّة، كما سيأتي بيانه.

يضرب لنا الخطاب الباجي امثلة على الصور الروحانية الكاذبة، ويكشف لنا عن أنها كثيرة، تتسبب على سبيل المثال من غبش البيئة واغاليط الحواس وغير ذلك[63].

2

الخطاب الباجي يطلق تسميات أو مصطلحات خاصة بحال كل مرحلة من مراحل الصور الروحانية الخاصة عندما يوغل بالحديث عن هذه الصور، فهي في مرحلة الحس المشترك بمثابة (صنم)، ولكنها حين تجتاز هذه العتبة الاولى والضرورية في نفس الوقت، وتستقر في مملكة التخيل، فهي عندئذ (رسم)، وفيما تتلقفها الذاكرة لتحتضنها فهي (معنى)، ومنها ينسل بدقة وهدوء ليعلن عن الهوية الصرفة للصور الروحانية العامّة، أي الناطقة، فهي (المعقولات الكلية)[64].

تعددت القوى إذن، يجملها الخطاب الباجي بست قوى، وفي الوقت الذي يحصيها من أعلى المستويات (القوة الفكرية)، يبدا باستجلاء خصائصها ومميزاتها من اسفل الهرم، من مستوى القوة (الاسطقسية)، حيث يحرمها الاشتراك مع (افعال الاختيار)، ثم يقوم بعملية تحصيص الاختيار تبع القوى الاخرى حيث تنفرز القوة الغاذية لا باختيار ولا باضطرار! تنفرز وكأنها لا تنتمي إلى هذا العالم، فيما قلنا إن الموجود امّا مضطر أو مختار.

تشخص القوة الاولى، أي القوة المفكرة، وهي التي تختص بين تصور

---

(63) ص 36 ـ 37.

(64) نفسه، ص38.

وتصديق، وهما أمران اضطراريان وليسا اختياريين، وإلّا لكنا قادرين على الامتناع عنهما، فيما هما يجريان مجرى الدم في العروق، ونحن نعيش في هذه الحياة، لا مناص منهما، ليس بتقديرنا ورغبتنا وشهوتنا، بل مجبرين أن نتصور (من التصور) أو نصدِّق (من التصديق)، ولكن الافعال التي تأتي طبق تصورنا وتصديقنا هي اختيارية، كما يقول بنص العبارة: (والافعال الكاينة عنها ـ من القوة المفكرة ـ باختيار صرفا)[65].

الصور (الروحانية الخاصّة) خليط من الروحانية والجسمانية في المتن الباجي، رغم تسميتها من البديء بالروحانية، ليس هناك خلل بالاصطلاح، ويفاضل بينها بلحاظ مستوى حضور الروحانية، حيث كل ما كان أقوى وأظهر تسافل حظ الجسمانية منها، وبهذا يقول بعبارة حاسمة: [الصورالروحانية لها في موضوعاتها مراتب، هي بها أكثر روحانية، وأقل روحانية، فالصور التي في الحس المشترك هي أقل المراتب الروحانية، وهي أقرب الروحانية إلى الجسمانية، ولذلك عُبِّر عنها بالصنم، فيقال: الحس المشترك فيه صنم المحسوس، ثم الصورة التي هي في الخيالية وهي أكثر روحانية، وأقل جسمانية، ولهذه يُنسب وجود الفضائل النفسانية، ثم التي في القوة الذاكرة، وهي أقصى مراتب الصور الروحانية الخاصة، وكل واحد من هذه، فهو للإنسان بالطبع، وقل ما يوجد إنسان خلوا من آثار واحدة من هذه الروحانية...][66].

كل هذا العرض المشوِّق الجميل لأجل الحديث النهائي عن القوة المفكرة، إخراجها بحلتها الروحية الخالصة، ومن ثم، تثبيت معادلة باجية بامتياز، إن الإنسان هو المخلوق الوحيد العاقل، وإن كل الصور الروحانية الخاصة هي في خدمة القوة العاقلة، فهناك تدرُّج مخدوم ومقصود، حيث تتحرر القوة العاقلة عن كل لمسة جسمانية، وبها يتحقق عنوان الإنسان، فأنا أفكر اذن أنا إنسان، هذه خلاصة ذهبية لكل هذه المسيرة المضنية في عالم الصور واجناسها وأنواعها وفصولها وأعراضها...

القوى الفكرية هي المقصد، وكل تفصيل في القوى الاخرى حتى الروحانية

---

(65) نفسه، ص40.

(66) نفسه، ص44.

الخاصة إنما من أجل العقل صرفا، ولكن ليس ذلك هو المقصد النهائي أيضا، إن المقصد النهائي هو الإنسان المتوحِّد، النافر في داخله من مجتمع ممزق، تافه، منقسم على نفسه، ياكل بعضه بعضا، ومثل هذا المشروع لا يتحقق دون عقل صرف، عقل بحت.

الخطاب الباجي حيث يسخِّر كل القوى والصور للصورة الاسنى، القوة العاقلة عارية من كل لاحق اسطقسي وجسماني يكسر هذا الخط المستقيم، ينعرج قليلا وكأنه لايشعر، ففي نص صريح يقول: [انظر ببصيرة نفسك إلى ما بين العقل والقوة المتخيلة من العجائب، ترى يقيناً أن العقل يأخذ من القوة المتخيلة المعقولات... وإنّه يعطي القوة المتخيلة معلومات يبسطها فيها، إمّا معلومات استنبطها العقل وبسطها في المتخيلة، مما يقدر الإنسان أن يصنعه بإرادته من آراء خلقية وصناعية، وإمّا أن يعطي العقل القوة المتخيلة معلومات يبسطها فيها من حوادث جرت في العالم يوجدها فيها قبل حدوثها...][67].

هذا التقريرالباجي كسر استقامة حركة الصور باتجاهه الذي لا ينثني، هنا، يشرع لعلاقة جدلية بين الناطقة والمتخيلة، فيما عمدة نصوصه تؤكد أن المتخيلة في خدمة الناطقة طرا، وليس هناك ثمة تراجع عن هذا.

هنا ملاحظة يجب الانتباه إليها ونحن نريد الانتهاء من الخطاب الباجي حول الصور، أي الصور الروحانية...

أن أي صورة من هذه الصور هي مادة لما بعدها وصورة لما قبلها، وبالتالي، يتمظهر الهيولي عند ابن باجة بسعة أكبر مما هي عند غيره من الفلاسفة المهتمين بهذه القضية الحساسة.

كيف؟

الحاسة مادة المتخيلة، فيما المتخيلة هي صورة الحاسة، والمتخيلة مادة الناطقة فيما الناطقة صورة المتخيلة...

إن هذا الطرح الباجي يثبت أن مسالة التركيب بين الهيولي والصورة ليس

---

(67) رسائل بان باجة، بين العقل والقوة النمخيلة واتصال العقل الإنساني بالاول، ص35.

من حظ الاجسام فقط، بل هو قانون يشمل الصور الروحانية برسمها الادراكي أيضا، وهناك نص باجي يؤكد هذه المسالة، فهو يقول في كتابه النفس: [إن قولنا (هيولي) في القوة النفسانية، وفي قوى الجسم باشتراك...](68).

هذه النقطة تثير موضوعا مهما للغاية، فحسب الفلسفة الكلاسكية إن المادة هي محل توالي الصور، إن التحوَّل يحصل في المادة / الهيولي وليس في الصورة، فإن صورة النطفة ليست هي التي تتحول إلى جنين، وأن صورة الجنين ليست هي التي تتحول إلى الصورة التالية حسب تطورات المخلوق الإنساني، أي التحوُّل ليس بالصورة، بل التحوُّل يتم في المادة / الهيولي، فإن صورة النطفة لا تحمل قابلية التحول إلى جنين، ولا الجنين كصورة يملك قابلية التحول إلى الصورة التالية، بل هي المادة الاولى قابلة لكل هذه التحولات...

إنطلاقا من هذا التوضيح، نقع على فكرة عميقة، إن الصورة الروحانية لها هيولي، وهيوليها حامل صورتها، لان الهيولي رغم كون الصورة هي التي تحدد هويته ونكهته وحقيقته، ولكنَّه بالذات بمثابة الحامل للصورة بشكل من الاشكال، وعليه، الصورة الروحانية في طورها الحسي بمثابة الهيولي الذي يحمل صورة المتخيل، خاصة وإن صريح عبارة الخطاب الباجي إن الحاسة مادة أو هيولي المتخيلة، وإن المتخيلة صورة الحاسة، وهكذا العلاقة بين المتخيلة والذاكرة، وبين الذاكرة والناطقة، والتحول من الحاسة إلى المتخيلة يتم في تضاعيف الهيولي لا شك بذلك، ولعل هذه النتيجة تذكِّرنا بنظرية أحد فلاسفة المسلمين عن الادراك، حيث يعده بمثابة اشتداد متدرج للمُدْرَك، وليس هناك شيء جديد، غاية الامر هناك مدْرَك واحد، ولكنه متفاوت التجريد تبعا لمرحلة حصوله، فهو في المتخيلة أكثر تجريدا منه في الحاسة، وفي الذاكرة أكثر تجريدا منه في المتخيلة، ثم تكون الطفرة المذهلة، حيث يكون التجريد تماما، وذلك في صقع الناطقة، حبيبة الخطاب الباجي ومعشوقته بامتياز.

ولم تنته القصة بعد!

إن سؤالاً بالصميم يخترق كل هذا الجهد الجبار، إذا كانت الهيولي تطلق

---

(68) نفسه، ص93.

باشتراك بين القوى النفسية والقوى الجسمية، فما الفارق بينهما إذن؟

يقول ابن باجة في كتابه النفس: [... فإن الهيولي وجودها في الاجسام على أنّها تتشكل بتلك الصورة، ويصيران شيئا واحدا يستفعل الفعل الذي في طباع ذلك الموجود الذي يفعله... وقولنا هيولي هنا إنّما تعني قبول المعنى وهو الذي يكون به الجسم له مثل هذه القوة حسّاسا...][69].

هناك فرق نوعي اذن بين هيولي الجسم وهيولي الصورة الروحانية، ، إن الهيولي أساسا هو مجرّد استعداد، و(وجوده بالفعل إنما يحصل لقبول الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة لصورة)[70]، من الجزء الثاني، واستعداد الهيولي الجسمي هو كونه قابلاً للصورة، بحيث يتشكل بتلك الصورة، إما استعداد الهيولي النفسي فهو قبول المعنى، وهذا المعنى هو أثر المحسوس في الحس.

يقول ابن باجة: [فإن القوة الهيولانية والقوة التي هي النفس، كلاهما يقبلان اللون، واللون في الهيولي هو صورة، وهو (أي اللون) والهيولي شيء واحد (طبق قانون إن الجسم يتالف من صورة ومادة)، لا وجود لذلك اللون محضة أصلا، واللون في القوة الحساسة (أول صورة روحانية) موجود بما يخصه (أي يخص اللون)، قد فارق (اللون) هيولاه (وهي الصورة الروحانية متمثلة بالحاسة هنا) وصار شيئا مشاراً إليه][71].

فصورة الهيولي بالنسبة للقوى النفسية تتحول إلى معنى، أو هي معنى بدقيق الإمضاء، يفارق هيولاه هذه، أي الصورة الروحانية متمثلة بالحس كما في المثال، فيشار إليه بحد ذاته.

يقول ابن باجة: [... لم يقبل الهيولي المتضادات، كالبياض والسواد، المتغايرين، فإنها لو قبلتهما لكانا فيها متغايرين، ولا تغاير أصلا، وهما متغايران ذاتا، فإنهما صورتان في ذات أحدهما، أو كلتاهما، مغايرة أحدهما للأخرى، فلذلك لا يمكن وجودهما إلّا على نحوين، إمّا في موضوعين، فإن ذلك ممكن،

---

(69) ص 93.

(70) المعجم الفلسفي لجميل صليبا نقلا عن رسالة الحدود لابن سينا، ص536.

(71) النفس، ص93.

وإمّا أن كانا في موضوع واحد ففي وقتين من غير أن يجتمعا معا في موضوع واحد، ولما كانا في القوة الحساسة مفارقين لم يمتنع وجودهما معا، وإنما يستحيل وجودهما في موضوع واحد معا...][72].

هنا نلتقي بمزيد من الشرح حول الفارق بين هيولي الجسم وهيولي الصورة الروحانية، إن السواد والبياض، حيث هما متغايران من حيث هما متغايران لا يجتمعان في موضوع واحد كما لو كان هذا الموضوع جسما، من كل الجهات وفي نفس الزمن، فيما يمكن أن يرتفعا من موضوع واحد كأن يكون جسما، حيث يكون أخضر على سبيل المثال، اجتماعهما وفق شروط معروفة مستحيل، إنما يوجدان في موضوعين، كما لو قلنا في جسمين، أو يوجدان في جسم واحد على سبيل المثال ولكن لا على نحو الاجتماع، وهذا من بديهيات منطق ارسطو، أو ما يعرف بالمنطق الصوري، ولكن السواد والبياض هنا ليسا حقيقتين مُفارِقين، بل هما متلبسان بهيولي، الذي هو الموضوع، فيما وجودهما في الحاسة أو المتخيلة أو الناطقة مُفارِقان، أي يمكن أجتماعهما معا، وذلك من خلال انطوائهما تحت جنسهما المشترك، وهو اللون هنا، وبالتالي، اجتمعا في قوى النفس، لان الجنس من مُدركات القوة النفسية، لتكن الحس المشترك أو القوة المتخيلة أو القوة الذاكرة أو القوة الناطقة.

إن جذر هذه المحاولة للتفريق بين هيولي الجسم وهيولي القوة النفسية هو تحديد حقيقة الصورة عندما تنفرد عن الهيولي، حيث تنبت في القوى النفسية كأثرٍ للمحسوس وهو في الخارج، وهي التي يسميها ابن باجة بالمعنى، وفي هذا الافق يمكن أن تجتمع الصور المتغايرة المتناقضة، تجتمع تحت عنوان جامع قائم في تضاعيف قوى النفس الادراكية.

والحقيقة من الصعب تصور هذا الاجتماع فيما أخذنا بنظر الاعتبار شروط المنطق الارسطي، فهب أن السواد والبياض يجتمعان تحت عنوان عريض أوسع، ذلك هو اللون، وهو جنس في حساب المنطق الصوري، فهل هو تجاور أم اجتماع؟

(72) نفسه، ص94.

العقل في فلسفة ابن باجة

I

الإنسان طفرة نوعية مذهلة في مسلسل الوجود وما ذاك إلّا بسبب العقل، هذه هي البداية في تشريح النص الباجي فيما يخص العقل، والرجل مغرم بالعقل حتى كاد أن يهيمن على خطابه الفلسفي، وإنْ كانت الغاية القصوى هي الإنسان النابت في مجتمع مهزوم.

العقل هو المائز وبذلك نستذكر أرسطو، وهو اساس بناء النظرية الاخلاقية وبذلك نستذكر عمانوئيل كانط، والعقل يصل إلى الحقيقة وبذلك نستذكر الفلاسفة الذين يدافعون عن العقل ومشروعيته...

الإنسانية إنما توجد بالجسم بالقوة، فعليَّة الإنسانية بالعقل، والعقل ولادة جديدة في المسيرة الادراكية لدى الإنسان بعد أن يجتاز القوى الثلاث من حاسَّة وتخيل وذاكرة، وكل هذه القوى في خدمة الناطقية ليس إلّا...

وإذا كان التعريف هو البداية، فإن ابن باجة يعرِّف لنا العقل صراحة: [... العقل علم ماهيات الموجودات...][73].

فالعقل علمٌ...

وموضوع هذا العلم هو الماهيات، ولكن كما نعلم إن الماهيات متكثرة، بلا شك، وعليه، يتكثر العقل هنا بتكثر الماهيات، والماهيات عندما تحصل في الادراك هي المعقولات، وإذن العقل هو ادراك المعقولات، وهذه المعقولات لا تحصى بطبيعة الحال، ولكن ما الذي ننتظره من هذا التكثر المثير؟

إن أيَّ معقول له نسبتان إضافيتان، نسبة إلى موضوعه من جهة، ونسبة إلى مُدْرِكه من جهة ثانية، وهذا يحتِّم اختلاف المعقول بين عقل وآخر، وبالتالي، يتمخَّض عنه تعدد العقول.

إن معقول زيد عن الإنسان غير معقول عمر والموضوع واحد، هناك خلفيات مختلفة، كلاهما له خبرة خاصة به، زمنها ومكانها وحيثياتها وظروفها

(73) نظر يقوِّي تصور ما تقدم، ص42 من رسائل ابن باجة الفلسفية.

وأجوائها وسياقاتها الاخرى، وعليه، لايمكن أن يتطابق معقول زيد عن هذه الشجرة مع معقول عمر عن نفس الشجرة، بل إن معقول إنسان كـ (نوع) في عقلي غيره معقولاً في ذهن صديقي، بل أكثر من ذلك، إن معقولي متجسداً في نوع الإنسان قد لايكون هو ذاته معقولي عن هذا النوع في ظروف أخرى...

يقول ابن باجة: [إن الاناسي الموجودين والذاهبين والغابرين واحد بالعدد، غير أن هذا مشنع، وعسى أن يكون محالا، وإن كان الإناسي الموجودون والذاهبون والغابرون ليسوا واحدا بالعدد، فهذا العقل ليس بواحد](74).

إذا تطابقت المعقولات انعدم التمايز بين ابناء البشر، لكان كل (الاناسي) واحدا، فإن قوام الإنسان بعقله، وقوام العقل بمعقولاته، ولأن المعقولات متطابقة من فرد لآخر، فأي ميزة لفرد عن الآخر؟

ولكن هذه الاشكالية تجر مثيلتها!

هذه الاشكالية انتبه لها الخطاب، ففي نص لافت يقول: [وإن نحن لم نضعه واحدا ـ يقصد العقل ـ لزم ذلك الوضع أيضا محالات ـ أي كسابقه ـ ليست بدون ذلك، من ذلك أن يكون للمعقول الذي عندي وعندك معقول آخر، وذلك إلى ما لا نهاية وما لانهاية على هذا النحوغير موجودة](75).

إذا كانت المعقولات كلاً بحسب ما يعقله أحدنا، وهي مختلفة تبع اختلاف موضوعاتها، وحتى فيما كانت الموضوعات واحدة كانت المعقولات مختلفة تبعا للتاريخ الذي يختزنه كل منّا، فما هو مصير التواصل البشري، وكيف نفسّره وهو حاصل فعلا؟

هذه حيرة عصفت بالخطاب الجابي، وصاحب هذا الخطاب يمتاز بملاحقة القضية المُثارة حتى نهايتها!

ما هو مصير العقل في النص الباجي؟

---

(74) رسالة اتصال العقل بالانسان، ص161.
(75) نفسه، ص161.

هذا السؤال يمكن أن يُترجَم بلغة اكثر قرباً لروح اللغة الفلسفية، وأقرب إلى روح الموضوع المُثار...

خذ مثال المعقول الكلي (إنسان)، أو الكلي (فرس) كما هو المثل الذي يضربه الخطاب موضحا للإشكالية المطروحة، هذا الكلي المُستل من أفراد، إنما كانت عملية استلاله أو بالاحرى تعقّله مضافة لكل مَنْ تعقّله على حدة، هذه حقيقة واضحة، ولكن لكل واحد منّا خلفيَّته التاريخية التي تمر عبرها عمليَّة التعقل هذه، كما أن موضوعات الكلي الواحد ليس بالضرورة متطابقة من عقل لآخر، مما يولِّد أكثر من معقول كلي في البين، فـ (كليّ إنسان) في ذهني غير(كليّ) إنسان في ذهنك!

الواقع: هنا عملية جدل مثيرة، فلقد مرّ بنا سابقا، إن العقل هو ذات المعقول، طبقا لهذا التماهي على سنة التعادل الموضوعي الكامل بين العقل والمعقولات، تتاسس لنا معادلة في غاية الصرامة، إن تكثر العقل هو تكثُّر المعقولات، وتكثُر المعقولات هو تكثر العقل.

لقد أثيرت قضية فهم النص في الفكر المعاصر، ان أي نص يمر عبر قنوات متعددة، يمر عبر موجات من النصوص السابقة، فليس هناك نص جديد، بل هو ثمرة نصوص سبقته بالزمن، وأي نص هو ليس نتاج صاحبه صرفا، بل سوف يتلون هذا النص باردية متعدد الالوان، وذلك من خلال اختلاطه وإنصهاره بالموروث الرابض في قاع القاريء، هناك يخضع لإملاءات الخزين الهائل، سطوة اللاشعور...

هل هناك تلاقي بين المشروعين؟

يقول ابن باجة بعبارة واضحة للغاية: [ومثال ذلك: المعنى الكلي الذي يدل عليه بقولنا فرس، فهو معنى معقول، على ماتبين في مواضع جمَّة، وإنما صار معقولاً عن أشخاص هي غير الاشخاص التي صار عنها معقولاً لزيد، الخيل مثلا، وغير الاشخاص التي عنها صار لك معقولا، وكذلك الفيل ليس معقولاً لنا، إذا لم نشاهده، وكذلك الزرافة، فإن المدلول عليه بهذه اللفظة ليس عند من لم يشاهد شخصاً منها معقولا، إلّا عن طريق التشبيه، فأما المعنى

المعقول بعينه فلا، فأما عندي، إذ قد شاهدتها فمعقولها عندي، ولكن مرتبط بالشخص الذي شاهدته][76].

يؤسس الخطاب الباجي كلامه عن تكثر العقول من نظرية خلفية تتعلق بمعنى الواحد والكثير، ويبدا من أوليات كان قد أشار إليها فلاسفة ومناطقة قبله، فالخطاب لا يعرِّف الواحد ولا الكثير، فقد أمضى بعضهم أن الواحد، كذلك الكثير، مفاهيم بدهية، لا نتحاج إلى واسطة كي ندركهما، فنحن نتعرَّف على الإنسان بواسطة الحيوانية والناطقية، أي نعرفه بواسطة، فيما الواحد والكثير ليس كذلك، بل أن من أوضح القضايا إن هناك ظواهر كثيرة في الوجود، وهذه الظواهر الكثيرة هي آحاد، هنا وهناك، بصرف النظر عن الماهيات والخصائص التي يتميز بها كل واحد من هذه الآحاد، وفيما يجازف البعض في تعريف الواحد كونه لا يقبل القسمة وبالضد من ذلك الكثرة، يزيِّف آخرون التعريف باعتباره لفظيا لا غير[77].

أصبح واضحاً إن تكثّر المعقولات وبالتبع تكثّر العقول قضية أثبتها الخطاب الباجي بكل وضوح، والذي يهمنا بالاساس في هذه المرحلة من القراءة هو تكثّر العقول، ولكن الاهم من ذلك انَّ العقل يجري عليه الكون والفساد، فإن العقل (يندثر مع الجسم)[78]، وإذا كان هذا العقل الإنساني فانٍ بفناء الجسم، فإن هناك العقل الصامد، الصلد، المهيمن، الجبار، إنه العقل الفعَّال، واحد، ليس مضافا، خالد، لا تجري عليه سنة الكون والفساد، وهو المسؤول عن نقل العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل، وفيما يكون عقلا بالفعل، يدرك المجردات بموادها، يتحول إلى عقل مستفاد، حيث يدرك المجردات بدون موادها، أي يدرك المجرد من حيث هو مجرّد... وبركة هذه الحركة بفضل العقل الفعَّال، رغم أن هناك مفارقة في تقرير هذه النتيجة سوف نتطرق لها بعد قليل.

---

(76) نفسه، ص163.

(77) كشاف اصطلاحات الفنون 4، ص304، دار الكتب العلمية، 2006، بيروت ـ لبنان.

(78) مصادرالفلسفة العربية، بياردوهيم، ص272.

2

ماذا يقول ابن باجة عن العقل الفعَّال...

هذا العقل المتفرد تماما؟

يقول: [وظاهر أن هذا العقل الذي يكون واحدا، هو ثواب الله ونعتمه على من يرضاه من عباده، فلذلك ليس هو المثاب والمعاقَب، بل هو الثواب والنعمة على جميع قوى النفس، وإنما الثواب والعقاب للنفس النزوعية، وهي الخاطئة والمصيبة، فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه، حجبه عنه فبقي في ظلمات الجهالة مطبقة عليه، حتى يفارق الجسد محجوباً عنه، سائرا في سخطه، وذلك مراتب لا تدرك بالفكرة، ولذلك تمم الله العلم بالشريعة، ومن جعل الله له هذا العقل، فإذا فارق البدن بقي نورا من الأنوار، يسبِّح الله ويقدِّسُه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقا][79].

إنَّ [العقل الفعَّال واحد غير منقسم، لذلك فإن علمه واحد، وموضوع هذا العلم هو الصور النوعية لكل الاشياء الموجودة في العالم][80].

العقل الفعَّال حسب منطق ابن باجة إذن لا يُكتسب وإنما يُوهب، وإنْ كان ذلك بسبب خارج عن حريمه، يُوهَب بالمران على شرع الله وطاعته وصراطه، وهذا العقل كما يبدو يصير جزء من النفس، ولكنه لا يفنى بفنائها، بل يبقى خالدا، يلتحق بنظائره من أرواح خالصة، أي الانبياء والشهداء والصديقين ومن هو بمنزلتهم... وحسب قاعدة إنَّ معقول العقل الفعَّال واحد، يكون معقوله هو عينه أو هو بعينه، وبذلك تحرَّر من حركة الكون والفساد.

يقول ابن باجة: [فأما العقل الذي معقوله هو بعينه، فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له، فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول، وهو واحد غير متكثر، إذ قد خلا من الاضافة التي تتناسب بها الصورة في الهيولي][81].

هذا هو العقل الفعَّال...

---

(79) المصدر نفسه.

(80) مصادر الفلسفة العربية، ص275.

(81) نفسه، ص166.

إن التعقل يتعدد بتعدد موضوعاته، يتكثر بتكثر موضوعاته، أما العقل الفعال فهو واحد، والتكثر لا يأتي من جهته بل من جهة تلبس صور الاشياء أو معانيها بالمادة أو الهيولي، فالعقل الفعال ليس في مادة أصلا كي نقول يتجرد منها أو لايتجرَّد [وإذا كانت الصور الصادرة عنه متعددة فإنما ذلك لأنه تعين في مواد مختلفة، وفعلا، فإن الصور التي توجد الآن في بعض المواد المختلفة هي العقل الفعَّال صورة واحدة ومفارقة][82]. على أن لانفهم (مفارقة) هنا بانها نتيجة تجريد، إذ كما قلنا لاتجريد في مملكة العقل الفعال، فإن صوره الادراكية [هي بذاتها منزَّهة عن كل اتصال بالمادَّة وهي معقولة مباشرة][83].

إن الحس المشترك لا يحس بأنه يحس، والمتخيلة لا تتخيل بانها تتخيل، والذاكرة لا تتذكر بانها تتذكر، ولكن العقل الفعال يدرك بانه يدرك، وزيادة على ذلك، يدرك بانه يدرك بقوة واحدة لا تنقسم ولا تتشظى.

هذا العقل الخالد ذو القوة الخارقة واحد من كل الجهات، مفارق بالكامل، وغاية الإنسان النابت أن يتحد به، كما سنرى في سطورقادمة.

3

المعرفة سلّم تصاعدي، في البداية عبارة عن صور روحانية على تعددها المتسلسل، حاسَّة فتخيُّل فتذكُّر، ثم يكون المعقول، حيث عمل الناطقية أو وظيفتها، البداية هي الادراك الحسي، لان الصور الروحانية تنتمي إلى الحس، وفيما تدخل المعرفة مرحلة الناطقية، يكون موضوع الإدراك هو المعنى كما مرّ بنا سابقا، ولما كان العقل هو العلم بالماهيات كما مرّ ايضا، يكون ادراك الكلي من نصيب الناطقية، فيما الحس والتخيل والتذكر يبتلي بالجزئيات، وبالتالي، هناك سير من المحسوس إلى المعقول، وسير يوازيه من الجزئيات إلى الكليات، وهذه المعرفة عبارة عن سير تدريجي على مستوى التجريد، إذ يبلغ مداه في مرحلة الناطقية، ويرتبك الموقف هنا من حيث علاقة العقل الفعَّال بهذه المسيرة، فالنصوص كما لاحظ الباحثون تتردد بين اتصال الإنسان بالعقل الفعال بواسطة

(82) نقلا عن المصدر السابق، ص275.

(83) نفسه، ص275.

المعقول وبين كون العقل الفعال هو الذي يتصل بالإنسان ويُحدث هذه المسيرة، فهي إنما (تتم بشروق نورالعقل الفعَّال من أعلى)[84] وهناك محاولات للجمع بين التفسيرين ولكن لا حاجة لنا فيها هنا.

الذي يهمنا إن ابن باجة يجسِّد الحقيقة الإنسانية بالعقل، فالإنسان ليس كائنا اجتماعيا بل هو كائن عاقل بالدرجة الأولى، واجتماعيته تنطوي على جنبة حيوانية، مما يجعلها في مرتبة متأخرة عن العقلانية، فالعقل فصلٌ مقومٌ ومائز للإنسان، وهذا التأسيس يتيح فرصة ثمينة ومشروعة لطرح كوجيتو باجي، اختصره بعض الباحثين بصيغة: (أنا أعقل فأنا إنسان)، وهي صيغة تضارع الصيغة الديكارتية: (أنا أفكر فأنا موجود)، بل هي صيغة أعمق.

إن الانحصارية التامة بين الإنسانية والعقل تشجع على مثل هذا الكوجيتو الحي، فبما أن المعقول (لا يوجد إلّا للإنسان خاصة) فهو قوامه الوجودي، وهو شارة تفرده بل وتعاليه وسموه.

هذا العقل في نص باجي محكم لا يتحرك، لانه محرِّك اساسا، أكثر من هذا التوصيف الذي قد يغري بان العقل متحرِّك من جهة ومحرِّك من جهة أخرى، ولكي لا نقع بهذا الوهم يقرر النص الباجي، بأن العقل محرِّك صرف، وبهذا القيد الذي لم يكن قيدا احترازيا بقدر ما هو وصف حقيقي، بقدر ما هو كشف تام عن هوية وحقيقة وماهية العقل تستقر بصلابة رائعة فكرة الكوجيتو الباجي.

يلح ابن باجة بشكل مستمر ومعمَّق على التعادلية الصرفة بين العقل والمعقول، فهو يقول بصريح العبارة: [إن الموجودات ثلاثة: أجسام، وأعراض في أجسام، ومعقولات ليست بأجسام ولا أعراض في أجسام، وتندرج إلى علم ذلك من معرفة المعقولات عندنا التي هي عقلنا، وهي موجودات ليست باجسام ولا أعراض تحتوي على موجودات كثيرة، وهي ذات العقل][85].

فالمعقول إذن كائن وجودي، ليس باعتباره صورة لخارج حقيقي أو شبح وهم، أو خيالاً، أو هما كائن فعلا، لا ينتمي إلى الاجسام ولا إلى الاعراض،

(84) المذهب الإشراقي، محمد جلال، ص99.

(85) في مراتب العلم، من رسائل ابن باجة الفلسفية، ص48.

وهي عقل، أي تفكُّر، فالعقل وفق هذا التاسيس ذات المعقول، مما يكشف عن اساس نظرية اتحاد العقل والمعقول التي شاعت في فلسفة ملا صدرا بشكل مركَّز ومكثف، والتدقيق في سطور ابن باجة يفيد أنه تجاوز مسالة الاتحاد بين العقل والمعقول.

ان اهمية العقل الفعَّال لم تثن ابن باجة في تركيز كلامه عن القوة الناطقة، لانها بؤرة تميز الإنسان عن غيره، فهو لم يتميز بالعقل الفعَّال وإنما بالنطق، أي التفكير، وبناء على ذلك اولى ابن باجة استعمالات هذه المادة شيئاً من الاهتمام، فالنطق كما يستعرض النص الباجي يطلق ويراد به أحياناً القوة الناطقة وهي في مرحلة القوَّة، ويُقال في استعمال آخر على المعلومات الموجودة في الناطقة بالقوَّة، أي التي تاتي من شأن القوة الناطقة أن تقبلها، وثالثاً تُقال على الألفاظ التي تُرسَم على هذه المعلومات التي أُستحصلت بالعقل.

المعلومات الحاصلة بالفعل في الناطقة، أي المعلومات التي صارت جزءً حقيقياً من الذات الناطقة، هي معلومات بلحاظ ومعقول بلحاظ ثان وعقل بلحاظ ثالث، إنها (معلومات) لو أُخذت بالاضافة إلى مناشيء انتزاعها (لأنها علمَ بها...)، ولكن متى ما أُخذت بلحاظ مرحلتها بالقوة، أي من شأنها أن تستقبلها الناطقة، فهي بهذا التقدير بمثابة (معقولات)، وفيما خرجت هذه المعلومات من طور القوة إلى الفعل، داخل الناطقة بطبيعة الحال، وأدركتها حقا، وكملت بها فعلا، سُمِّيت (عقلا)، وهنا يطرح لنا الخطاب الباجي مسيرة جديدة في عالم العقل، هناك حركة تصاعدية، من علم إلى معقول إلى عقل...

المعلومة تتحول إلى عقل، والعقل كائن استمولوجي وانطولوجي في آن واحد، وهو لب الإنسان وجوهره، والعقل في هذا السرد ليس العقل الفعال، بل الناطق، مائز الإنسان الجوهري[86].

هذه الناطقة رغم علو شانها وسمو منزلتها ورغم علاقتها بالعقل الفعَّال ـ العقل الذي شرع لفلسفة الاشراق بشكل واضح أو له علاقة صميمية بالاشراق ـ، رغم كل هذا العلو والسمو إلا أنها لا تخرج عن كيان البدن الإنساني، لا

(86) نفس المصدر، ص38.

ناطقة بلا بدن يحتويها، يحتضنها، العقل في الإنسان، وليس خارج الإنسان، [فالجسم أداة لإثبات وجود العقل، فالعقل في البدن إنما يبتغي نفسه لا آلاته ــ وهو إنما ــ يصلح لآلاته وأُصلِحت له ـ ليوجد هو ـ وهو على أفضل أحواله](87).

يستنتج باحث من هذا النص الباجي ثلاث افكار (لا يمكن أن تنسب للتاويل) وهي على التوالي:

1: إن العقل في الإنسان، لا وجود له خارج الإنسان.

2: إن العقل يوجد ويكمل في الجسم.

3: ان الجسم آلة للعقل وأداته.

هذا التصور الباجي جاء متاخرا في بحوث الكثير من علماء الدماغ والعقل، فالعقل إنما بشرط الجسم، لقد مضت نظريات مجتزئة تختزل الإنسان بعقله رغم إنه جوهر وجوده، وهو الامر الذي سوف نتحدث عنه كثيرا في فرصة لاحقة إن شاء الله تعالى.

4

الناس تتوزعهم منازل معرفية على طبق الخط التصاعدي للمعرفة في سيره من الصورة الروحانية إلى المعقول حتى الآخر كما سمّاه صراحة ابن باجة وهو (العقل الفعاّل)، ولمّا كانت مفاصل هذه المسيرة ثلاثة فإن منازل الناس في تماسهم مع العلم والمعرفة موزَّعون على هذه المفاصل تبعا لعمق هذا التماس ودقته، فهناك من الناس من يتوقف عند عتبة الصور الروحانية في مرتبتها الحسية، فادراكهم للمعقول إنما متلبس بالمادة، أو قل إن إدراكهم للمعقول يتم عبر إدراك الهيولي، هذا المستوى من العلم هو المشترك بين الناس، وربما لذلك يُطلق عليه ابن باجة بالمرتبة (الجمهورية)، لانها تستند إلى الحس أو بالاحرى لانها لا تتعدى التذكُّر، ويندرج تحته العلوم الصناعية، والمستوى الذي يعلوه هو المعرفة النظرية، وأصحابها يسمّيهم ابن باجة بـ (النظّار)، يتجه إدراكهم إلى المعقول

(87) رسالة الوداع لابن باجة، ص127 نقلا عن بحث انترنيتي / محمد الوزاد.

بدايةً، ثم الجزئيات، أي يتعاملون أولَا مع المعقول ثم ينتقلون إلى الجزئيات التي ينطبق عليها المعقول هذا، فالمعقول هو الدليل على مايدل عليه من جزئيات، وهو النور المسلَّط على هذه الجزئيات، هو النور الذي ينير لنا تطبيقاته الجزئية، فمعقول إنسان هو الطريق إلى عمر وعلي وخالد... ولكن رغم هذه القفزة يظل شبح الهيولي عالقا بهذه المعرفة، ويوضح لنا ابن باجة الفرق بين مرحلتي الجمهورية والنظّار بقوله التوصيفي: [كما تظهر الشمس في الماء، فإنّ المرئي في الماء هو خيالُه لا هي نفسها، والجمهور يرون خيال خياله، مثل أن تلقي الشمس خيالهاعلى الماء، وينعكس ذلك على مرآة، ويرى في المرآة الذي ليس له شخص][88].

إذن الجمهور كأنما يدركون خيال خيال الشيء، إنها مرتبة الكائن الفني في لغة افلاطون وهو ينقد الفنون، فالعمل الفني هو مثال المثال، خيال الخيال، فيما ادراك النظّار في مستوى خيال الشيء، وبالتالي، هم لا يجرِّدون المعقول تماماً عن موضوعه، ثم تأتي المرحلة الاخيرة، مرحلة (السعداء)... إنها نهاية المطاف، تجلّي النور، السطوع، الوعي الخالص طرا، إنها مرحلة الاتحاد بين المرئي وسبب الرؤية، مرحلة إنفناء المحمول في الموضوع، هي مرحلة الواصلين، حيث [معنى العلم بالشيء، هو أن يكون عند العالم به محموله وهو معقوله، والقضاء على اشخاص ذلك المعقول في وقت دون وقت يشبه السعي][89].

ليس من شك من الصعب بمكان أن نتصور أو نتخيل انصهار المبصَر بالضوء، ومن الصعب أن نتخيل إنصهار الخبر بالمبتدا، ربما نفهم الفكرة ولكن يصعب علينا تخيلها حقيقة، وإذا كان المنطق يختفي في مرحلة الواصلين، لأن انصهار المحمول في جوهر الموضوع يقضي على كل محاولة للحكم، ويلغي تماما مشروعي التصور والتصديق، كيف تتم عملية الفكر إذن؟

يستعين أو يستلهم فكرة الكهف الافلاطوني ليوضح العلاقة بين هذه

---

(88) رسالة الاتصال، تحقيق دكتور ماجد فخري، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، دارالنهار، بيروت، 1968، ص167.

(89) رسالة الاتصال، ص113.

المراتب الثلاث، فهو يقول في نص لافت: [فحال الجمهور من المعقولات تشبه أحوال المُبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس منها، فيرونها بل يرون الألوان كلها في الظل، فمن كان في فضاء المغارة، راي في حال شبيهة بالظلمة، ومن كان عند مدخل المغارة رأى الألوان في الظل، وجميع الجمهور فإنَّما يرون الموجودات في حال شبيهة لحال الظل، ولم يبصروا قط الضوء، فلذلك كما أنَّه لا يوجد لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به، أما النظريون فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلى البراح فلمح الضوء مجرَّدا عن الألوان، ورأى جميع الالوان على كنهها، وأما السعداء فليس لهم في الإبصار شبيه، إذ يصيرون هم الشيء، فلو استحال البصر فصار ضوءا لكان عند ذلك ينزل منزلة السعادة][90].

الجمهور إذن محروم من بركة الكليات (؟)، المعقول، إنه غاطس في ظل المعقول، إنهم صرعى ألوان الضوء، على هامش المعرفة الحقَّة، لم يباشروا الضوء نفسه، حيث مرتبة النظريين، أمّا مرتبة السعداء فهي مرتبة ذات النور، لا يرون شيئا، لأنهم هم النور بحد ذاته...

الملاحظة الجديرة بالانتباه في سرد النص الباجي هي أن العلاقة بين الحواس والعقل وطيدة بل اشتراطية، فلا معقول بلا حس مسبق، فالعقل أو الناطقية لا تلغي مشروعية الحواس سواء على مستوى انطلوجي أو مستوى ابستمولوجي، وقد سبق وأن قلنا إن الجسم في النص الباجي شرط العقل، والحواس جزء من الجسم، وعملها حسي حتى وإن كان إدراكا في ظاهره.

يقول الخطاب الباجي في النفس وهو في معرض بيان هوية القوة الناطقة: [وأما أنها ـ القوة الناطقة ـ ليست دائمة بالفعل... ولكان إذا نقصنا حاسَّة من الحواس لم ينقصنا علم من العلوم، والامر بخلاف ذلك...][91]، وبالتالي منْ فقدَ حسًّا فقد علما، والناطقية ليست نفيا للحاسة، بل مكمّلة لها، ومن الشواهد على اهمية الحس في هذا المجال ما جاء في حديثه عن الصور الروحانية من أنها قد تصدق وقد تكذب، وفي معرض التقييم في خصوص أفضلها يقول

(90) نفسه، ص168.

(91) ص 145.

صراحة: [وأفضل الصور ـ الروحانية ـ ما كان منها صادقا أو مرّ بالحس المشترك، لأنا قد نتخيل الامور النائية البعيدة عهدها، مثل تخيّل امريء القيس، ونتخيل أيضا ما لا نشاهده، كما نتخيَّل بلاد يأجوج ومأجوج، ونحن لم نحسها، فهذه الرسوم الروحانية لم تمر بالحس المشترك، فلذلك تكون أكثر هذه كاذبة][92]، وإذا كان هذا النص قد يُفهم منه بانَّ بعضَ صورنا الروحانية لا تمر بالحس المشترك، مما يلغي ضرورتها، ولكنه على كل حال يؤكد النص إن المرور بالحس المشترك يجنبنا الخطا بمنسوب أكبر وأرجح، والحس المشترك هو جماع الحواس وخلاصتها كم مرّ بنا سابقا.

المعرفة مشروع تكاملي في ستراتيجية الخطاب الباجي، ويتضاد مع المشروع الافلاطوني الذي علّق كل معارفنا على التذكُّر بناء على مشروع المُثل المعروف، والمشروع الباجي يتضاد بشكل واضح مع التصوف الذي اركن المعرفة الحقة إلى المران الروحي وليس إلى العقل، ومن هنا كان النقد الباجي قاسيا للمدرسة الصوفية، ابتداء من كشفه وقوع المتصوفة في فخ اجتماع الصور الروحانية في القوى الثلاث، حيث عدُّو ذلك منتهى المعرفة وخلاصتها الفائقة، وتُجسِّد الصدق باقصى عنفوانه وسطوعه وحرارته، لقد قامت هذه الصور عندهم في هذا الاجتماعِ مقام قيامها في مملكة القوة الناطقة، فصلُ الإنسان وجوهرُه الاسمى، مما ولّد افكاراً عقيمةً كسيحةً كما يتصورها ابن باجة، فهم [ظنُّوا اجتماعها هو السعادة القصوى][93]، ساعد على ذلك إن هذا الاجتماع يصاحبه صور [غريبة، ومحسوسات بالقوة هايلة النظر... ظنوا أن الغاية إدراك هذه...][94] ومثل هذا الموقف الصوفي يكرِّس التعامل مع المعرفة من زاوية تربوية وليست عقلية، وبلغة ابن باجة: [ولذلك تزعم الصوفية إن ادراك السعادة القصوى، قد يكون بلا تعلُّم، بل بالتفرغ، وبأن لا يخلو طرفة عين عن ذكر المطلوب ـ الحقيقة هنا ـ لانه متى فعل ذلك اجتمعت القوى الثلاث ـ الحاسة والمتخيلة والتذكر][95].

(92) تدبير المتوحد، ص27.
(93) نفسه، ص32.
(94) نفسه، ص33.
(95) نفسه، ص33.

الخطاب الباجي يرفض هذا المنحى ويركِّز على القوة الناطقة طريقا إلى الله والسعادة معا، وما توصلت إليه الصوفية غاية بالعرَضْ لا بالجوهر، لانها تبُطل الحكمة النظرية التي هي الغاية الحقيقية، ومنتهى مسيرة المعرفة، ومقدمة ضرورية للالتحام بالعقل الفعال، لقد اسقط التصوفُ الناطقيةَ من الاعتبار رغم اعترافه بها وجودا، بل ربما جعلها طريقا شائكا إلى الحقيقة، فيما ينتهج ابن باجة الناطقية طريقا وحيدا للمعرفة والتخلُّق باخلاق الحكمة العليا.

وهل من علاقة بفلسفة الاشراق؟

5

لقد مضى بنا أن المتن الباجي يرسم خطاً متصاعدا لعملية المعرفة، من المحسوس / الجزئي إلى المعقول / الكلي بفضل جهد تجريدي متراتب الدرجات، حيث يحقق التجريد الخالص انتصاره المطلق في ممكلة الناطقية، المعقول / الماهية، وهذا رأي الفلسفة المشائيَّة بشكل عام على اختلاف بين اساطينها في التفاصيل، إن المحسوس / الجزئي يتعرَّض لعملية هتك صارخة تتناول أعراضَه وهوامشه وأطرافه، لتُبقي على اللُّب... الجوهر... الماهية... والقوى الثلاث هي المسؤولة عن مقدمة التجريد الخالص الذي ستتولى الناطقية مسؤوليته بجدارة فائقة، قوس صعود واضح المعالم في المتن الباجي، كما نشعره نحن بنو البشر بكل جلاء، ولكن قد مضى بنا أيضا إن الخطاب الباجي من جهة أخرى، يؤكد أن العقل الفعَّال هو الذي يفيض بالصور على العقل في مرحلة الهيولي، هو الذي ينتزع المعقولات ويهبها للعقل، فيكسب المعرفة، ينتقل من مرحلة العقل بالقوة ـ الاستعداد ـ إلى مرحلة العقل بالفعل ـ تقبُل الصور ـ ثم تكون فيما بعد مرحلة العقل المستفاد، وهو المعادل الموضوعي لوعي الصور وإدراكها من دون مادّتها... وهذه مسيرة ليست صاعدة، بل هابطة، لانها تنزُّلٌ من سماء العقل الفعَّال إلى قاع العقل البشري، هناك إشراق معرفي من فوق، وهناك استقبال من القاع، أي نحن بين يدي قوس نزول لا صعود...

من هنا شعر بعضُهم بشيء من التناقض بين التوجُّهين، فإن التوجُّه السابق يعرض علينا مسيرة المعرفة بهدوء، ابتدا من المحسوس وانتهاء بالمعقول، مسيرة مشائيَّة واضحة، فيما التوجُّه الثاني يعرض علينا مسيرة المعرفة بنهج إشراقي

تقريبا، ومصدر الاشراق هو العقل الفعَّال، العقل الذي يدير عالم ما تحت القمر...

يقول بعض الباحثين إنَّ مِمَّا زاد في هذه الحيرة هو إن لابن باجة نصا بعنوان: (رسالة اتصال العقل بالإنسان)، والمقصود هنا بالعقل هو الفعَّال بلا شك، ولكن هناك عنوان آخر هو: (بين العقل والقوة التمتخيلة واتصال العقل الإنساني بالاول)، وهي متضمنة في رسائل ابن باجة الفلسفية.

كيف يمكن الجمع بين المسلكين؟

يقول ابن باجة ان افاضة العقل الفعَّال هذا هي من نصيب ثلة خاصة من البشر، سمّاهم أصحاب [الفِطر الفائقة المّعدَّة لقبول الكمال الإنساني، وهذه الفطر المعدَّة لقبول العقل الإنساني، ثم لقبول عقل إلهي، وعقل مستفاد من الله عزّ وجل... هي الفطر التي تعلمُ الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والسعادة التي هي بقاء لا فناء معه، وسرور لا كدورات فيه...][96]، وهو بمثابة نعمة أو ثواب من الله منّ به على هذه الصفوة المتفردة بالسلوك الإيماني التطهري الشاق.

هذا النص قد يوحي بأنَّ الطريق الهابط أو قوس النزول من علياء العقل الفعال إلى قاع العقل الإنساني هو من نصيب صفوة من البشر، وليس جميع البشر، هم الانبياء والاوصياء وربما الفلاسفة الكبار، وبالتالي، يمكن إمضاء القوسين، أي الصاعد والهابط، حيث الأول طريق الناس العاديين، سير معرفي تكاملي من المحسوس إلى المعقول إلى العقل، فيما الثاني طريق أهل العلم بالله، سيرة إشراقية تتنزّل من فيوضات وبركات العقل الفعَّال على قاع هذه العقول حصرا، هو الذي يدشن فعليّة العقل المستفاد في نهاية المطاف، ولما كان العقل الفعاَّل كما تُقررُ أصولهُم فيضَ العقل الأول، أي الصانع تبارك وتعالى، تكون المسيرة قد احكمت حلقاتها بامتياز.

هذه احدى تخريجات الجمع بين النصَّين المتخالفين تقريبا، فهو إمضاء كان مقصودا، مبنيًّا على التفريق بين استعدادين، الاول هو الاستعداد الطبيعي،

(96) رسالة الاتصال، ص162.

والثاني هو الاستعداد الفائق، ولابد أن يكون هناك ثمة استحقاق لهذا الفرق النوعي بين الاستعدادين، فكان هناك طريقان، الطريق الصاعد والطريق النازل.

هناك من يرى أن هذا الاختلاف يشير إلى اضطراب ابن باجة فعلا في ذات القضية، أي لم يكن منسجما مع نفسه، خاصة وإنَّ نصَّ كلٍ من الطريقين واضح المعنى صارخ الدلالة، فيما يرى تيسير شيخ الارض أن ابن باجة اسقط الطريق النازل من الاعتبار، أي اتصال العقل الفعال بالعقل الإنساني، ويستشهد بنص مستل من كتاب ابن باجة (رسالة الاتصال)(97)، مما يعني أن هناك طريقا واحدا لسير المعرفة، إنه الصعود من المحسوس إلى المعقول إلى العقل، على أن بعضهم يحاول الجمع بين الطريقين من خلال كونهما معا يحتاجان إلى جهد بشري، ومعاناة روحية، ومران صعب، فالصعود بالمعرفة من المحسوس إلى المعقول إلى العقل جهد روحي مضن، ولم يحصل بلا معاناة شاقة، كذلك اتصال العقل الفعَّال بالعقل الإنساني الهيولاني رحلة مضنية، وهي محاولة باردة جدا، فإن الالتقاء بين الطريقين في هذه النقطة بالذات لا يفيد الجمع أبدا...

والسؤال هل يتصل الإنسان بالعقل الفعَّال؟

الجواب يأتي في سطور آتية بإذن الله...

6

الخطاب الباجي يقسم العقل من حيثية أخرى إلى عقل عملي وعقل نظري، جاء ذلك صريحا في مقالته المختصرة التي بعنوان (نظر آخر يقوي تصور ما تقدم) حيث قال: [... فينقسم العقل قسمين، أحد القسمين عقل نظري... وهذا هو للإنسان العقل العملي](98).

ولكن ما هو التفصيل؟

المعقولات على قسمين أو صنفين: -

الأول: معقولات لا نوجِدُها بل مجرَّد إننا نعقلها، فنحن لا نخلق مفهوم

(97) ابن باجة، تيسيرشيخ الارض، ص122.

(98) نفسه، ص42.

إنسان، بل نستخلصه من مصاديقه، وبالتالي، نحن نعقله لا نخلقه.

الثاني: معقولات نستطيع أن نخلقها، فمفهوم (كرسي) مثلا نستطيع إيجاده ذهنيا، ثم نصنعه على طبق ما أوجدناه في أذهاننا.

العقل هو المحور في العمليتين، أي في عملية تعقّل الصنف الاول من المعقولات، وعملية تعقُّل الصنف الثاني من المعقولات، ولكن مع فارق جوهري، العقل في الصنف الأول ينتزع هذه المعقولات على تفصيل أشير إلى بعض خطواته سابقا، كما هو مفهوم إنسان أو حيوان، فيما العقل يصنع المعقولات في الصنف الثاني، فهو يصنع معقول الكرسي، ومعقول القلم، ثم، تتحرك الارادة لإيجاد هذا المعقول في الخارج.

المعقول من الصنف الاول هو العقل النظري، والمعقول من الصنف الثاني هو العقل العملي.

العقل العملي ذو علاقة حميمة وصميمية بالخيال أو بالقوة المتخيلة، فهو الذي يبسط [في القوة المتخيلة مثال المصنوع على مقدار ما يقصده من مقدار وهيئة](99) وعندها تمارس القوة المحركة للاعضاء دورها في هذا المضمار، فتحرك هذه الاعضاء باتجاه إيجاد المثال في الخارج، ونهاية المطاف نستفيد بأن العقل العملي هو الصانع حقيقة.

يقول الخطاب عن العقل العملي وعلاقته بالمثال: [... إن المعقول من المصنوعات في العقل العملي كلي متوحِّد، فإذا بسطه وأوجده في النفس بسطه وأوجده متكثرا، وإذا أوجده خارج النفس أوجده في نهاية الكثرة](100).

فإن المعقول المصنوع في النفس رغم كونه كليا متوحدا لكنه متكثر في النفس من جهة أن له نهايات ومقدار في أفق النفس، ولكنّه عندما يخرج إلى العالم يتكثر بتكثر أفراده ومصاديقه، وتكثره في العالم في غاية الكثرة، ومن الضروري أن نفهم الوحدة والكثرة هنا ليس بمنظار عددي، بل بمنظار القسمة وعدمها، فالمعقول الصناعي متكثر بلحاظ كونه قابلا للقسمة كما هو واضح.

---

(99) نفسه، ص43.

(100) نفسه، ص44.

يقول بيار دوهيم: [ويعتبر ابن باجة من جهة اخرى، أنه من الثابت أن العقل النظري الموجود في كل واحد منَّا خاضع للكون والموت، وإذن فهو من الأشياء التي تنفصل فيها الماهية عن الشيء ذاته، والعقل النظري الذي يعقل بملَكَته الطبيعية له ماهيته التي تخصُّه](101).

هذا المقترب المهم فيما يخص العقل النظري يفيد أنَّ العقل النظري [سيدرك ماهيته بفعل القدرة التي تمدُّه بها طبيعته، ولكن العملية لا يمكن أن تتكرر إلى ما لا نهاية، فلابد أن يكون لعملية عقلنا النظري نهاية، والمعلوم ان هذه العملية لا يمكن أن تتوقف ما لم ندرك ماهية لا نستطيع معها بعد ذلك إحداث ذلك التمييز بين الشيء وماهيته، أعني موجوداً يكون مطابقا لماهيته الخاصة به، ولا يكون من بعدُ، ذا بداية اطلاقا، وهذا الموجود هو العقل الفعَّال](102).

فالعقل النَّظري يؤدي بنا إلى الايمان بالعقل الفعَّال، أو قل إن مثل هذا التقرير يشكل برهانا على وجود العقل الفعال، وإلا ستستمر عملية إدراك العقل النظري لماهيته بلا انقطاع، والتسلسل باطل.

وهذا التقرير سبق وأن أمضاه ثمسطيوس: [يوجد عقل فعَّال أزلي، وهذا العقل الذي يطابق ماهيته التي تخصّه هو بالطبع واحد منزَّه عن المادَّة، إنَّه الماهية النوعية لكل العقول النظرية التي توجد عند الناس جميعا](103).

هناك دليل باجي آخر على وجود العقل الفعَّال، مستمد من تعدد العقول بتعدد المعقولات بسبب تنوع واختلاف خلفياتها الانتزاعية وظروف سيرورتها من شخص لآخر كما مر تفصيله، حيث رغم هذا التباين والاختلاف هناك وحدة نوعية ما، بدليل حكمنا بماهية واحدة على الافراد، رغم تلك المفارقة المثيرة، وما هذا إلّا لوجود عقل اسمى، ارقى، اكثر تجردا وكمالا وثباتا، بل هو الوحدة بعينها، والكمال بعينه، يشكل الصورة النوعية لعقولنا المتعددة بتعدد معقولاتنا، هذا هو العقل الفعَّال!

---

(101) مصادر الفلسفة العربية، ص272.

(102) نفسه، ص272.

(103) نفسه، ص173.

7

العقل الفعَّال إذن واحد، غير منقسم، مجرد بالمطلق، خالد، لا يخضع لقانون الكون والفساد، ثم، هو (الماهية النوعية للعقول الشخصية)[104]، لقد اتضح ذلك بشكل جلي في الخطاب الباجي، بيد أن سؤالا ينبثق في الاثناء، يتعلق بكفيفة إتصال الإنسان بهذا العقل، العقل الفعَّال.

يوضح لنا المصدر السابق هذا الاتصال حسب قواعد الفلسفة الباجية: [وعندما يستخرج العقل النظري المعقولات بتجريدها من الخيالات التي توجد فيها بالقوة، فإن العقل الذي هو عقل شخصي لكل واحد منَّا يدنو من الاتصال فيصير ملتصقاً التصاقاً جميعاً بصورته التي هي العقل الفعَّال، وإذن فاتصالنا الشخصي بالعقل الفعَّال يُعدُّ ابن باجة ثمرة لتعقل الأفكار المجرَّدة وغايته...][105].

هذا التفسير ينطلق من مشروع اتصال الإنسان بالعقل الفعَّال، أي مشروع الطريق الصاعد أو قوس الصعود، ولا يتطرق إلى الوجه الآخر من مشروع الاتصال، أقصد اتصال العقل الفعَّال بالإنسان، ومن هذا النص يبدو لي أنّ العقل النظري ينصرف إلى الناطقة، وليس العقل المستفاد، وإذا كان العقل النظري بسبب قدرته على انتزاع المجردات من الماديات يتصل بهذا بالعقل الفعال، فما هي نتيجة هذا الاتصال، وكيف نحكم فيما بعد أن العقل الفعال مسؤول عن افاضة الصور على العقل؟ وإنه هو المسؤول عن اخراج العقل من مرتبة الاستعداد البحت إلى مرحلة العقل المستفاد؟

إن نظرية العقل الفعَّال بمجملها في متن ابن باجة الفلسفي في هذا السياق تفيد أنه [يوجد عند الإنسان عقل واحد يشترك فيه جميع البشر، وعقل ثان متعدد، وهو خاص بكل واحد منّهم، لكن العقلين متمايزان، فالاول هو العقل الفعَّال، والثاني هو العقل النظري، والثاني يولد ويموت مع صاحبه، أمّا الاول الذي هو ماهية العقل الإنساني النوعية فإنه وحده الذي يبقى أزليا][106].

---

(104) نفسه، ص273.

(105) نفسه، ص274.

(106) نفسه، ص274.

فما هي فائدة الالتصاق إذن؟

وكيف يموت وقد التصق بالخالد القار؟

هل هي رغبة باطنية كانت تجتاح ابن باجة للخلود؟

وهل العقل الفعَّال في نص ابن باجة خارج النفس أم داخلها؟

ما الذي يحصل بالنسبة لصور العقل الإنساني التي جرَّدها من مناشيء مادية إبان توجهه صوب العقل الفعَّال ثم التصاقه به (التصاقاً جميعاً بصورته)، بل ما الذي يحصل للعقل نفسه في هذه الحالة؟

الفلسفة المدرسية تجترح مشروع العقل الفعَّال لتعليل مصدر الصور العلمية الموجودة في النفس الإنسانية، لايمانها الجازم إن الإنسان يولد خال من هذه الصور، ولا يمكن تعليلها بالمحسوسات الخارجية، لان صورنا العلمية مجرَّدة، فإنى للمادي أن يفيض مجرَّدا، هذا على أقل تقدير، وإلَّا يمكن أن نضيف إلى ذلك حسب منطق هذه الفلسفة، إن المجرّد لا يمكن أن يكون معلول المادي، فإن المادي تتحكم بفاعليته شروط مادية كالوضع والهيئة، وذلك من قرب وبعد وهيئة، فالنار على سبيل المثال لا تحرق الورقة إذا لم يكن بالقرب من الورقة هذه، وإن تكون في هيئة تمكنها من مس الورقة، والمجرّدات وفق المدرسة الكلاسيكية ليست محكومة بمثل هذه الاشتراطات، وتستبعد المدرسة ذاتها عليَّة النفس مباشره لهذه الصور، لانها تولد خالية ساذجة، فلقد مضى علينا إن بداية النفس بمثابة هيولي صرف، فكيف تخلّق لنا مثل هذه الصور، ومن هنا كانت الحاجة إلى العقل الفعال، وسواء كان العقل الفعال اجتراحا أو حقيقة واقعية توصلت إليها الفلسفة الكلاسكية من تحليل الوجود، فإنه هو المنقذ من هذه المشكلة.

العقل الفعَّال إذن واهب الصور، يهبها النفس الإنسانية وبها تتحرك، ولكن هل تتم هذه الافاضة من علياء العقل الفعال على قاع النفس، أم إن النفس تتجه صوب العقل الفعال وتستمد منه الصور؟

هذا سؤال آخر يطرح فيما نحن فيه من بحث، والجواب المطروح بشكل عام، إن عملية الافاضة تتم من جانبين، فمن جانب النفس ذاتها تتصل بهذا العقل، وبسبب هذا الاتصال يفيض العقل الفعَّال بصوره، وبهذه الطريقة تتم

عملية الادراك، وفيما يستصعب بعضهم اتصال النفس بالعقل الفعَّال بهذه البساطة، يرى آخرون [إنّ هناك وجوداً رابطاً، والنفس الإنسانية تتحد مع هذا الوجود الرابط، وليس مع الوجود المستقل، يعني أن هناك وجوداً رابطاً مجرداً قائماً بالجوهر المجرد / العقل الفعال / وهذا الوجود الرابط هو نفسه تتحد معه النفس، فإذا اتَّحدت معه النفس، فإن النفس تستفيض وتأخذ هذه الصور بقدر استعدادها](107).

هذا التقرير يفيد أن هناك استفاضة وإفاضة، الاستفاضة من طرف النفس الإنسانية، والافاضة من طرف العقل الفعَّال، وما يفيضه العقل الفعَّال هو من بركات العقل الفعال وليس ذات العقل الفعَّال!

8

كيف نقيِّمُ موقف ابن باجة من العقل الإنساني؟

بصرف النظر عن العقل الفعَّال وكيفية الاتصال به يمكننا أن نقيم العقل في فلسفة ابن باجة في النقاط التالية:

1: إنَّ الإنسان اشرف المخلوقات واشرف ما فيه العقل، والعقل خاصّة إنسانيَّة حصرا، بل فعليَّة الإنسان بالعقل.

2: إنَّ العقل هو الطريق الوحيد لادراك الحقيقة.

3: إنّ العقل الإنساني هو إدراك الماهيات، المعقولات، والمعقول هو ذات العقل في مرحلته المجرَّدة القصوى، والمعقولات مبعث شهوة التفكير، فلا تفكير بدون معقولات.

4: العقل الإنساني بشرط الجسم، ولا عقل بلا جسم، والجسم آليَّة العقل.

5: يمكن إرساء هيكل أخلاقي على اسس عقلية، أو الاخلاق عقلية وليست اتفاقية.

---

(107) مباديء الفلسفة الاسلامية، عبد الجبار الرفاعي، الجزء الثاني، طبع دار الهادي، بيروت ـ لبنان، طبعة اولى سنة 2001، ص296.

6: المعرفة سير تدريجي من المحسوس إلى المتخيل إلى التذكر إلى الناطقية، وكل مرحلة بمثابة خاصية معرفية معينة.

7: الوصول إلى الله وادراك الحقائق الروحية من اختصاص العقل أولا.

8: العقل الإنساني وحدة متكاملة.

10: التجريد من أبرز وأهم وظائف العقل، والقوة المفكرة في الإنسان هي التي تربط بين التصورات.

11: لأني افكر فأنا عاقل، ولاني عاقل فأنا إنسان.

12: العقل هو الذي يقدم لي العالم بين يدي، وهو الذي يضيء لي العالم.

13: العقول متعددة بتعدد المعقولات.

14: كل صورة عقلية لها خصوصيتها المتاتية من ظروف إدراكها، ولذلك ليست صورنا الادراكية متشابهة أو متماثلة، تختلف من فرد لآخر، بل تتختلف داخل المملكة الفكرية للفرد الواحد من ظرف لآخر، ولذلك تكثرت العقول.

وربما نذكر معالم أخرى في السطور التالية.

ثـورة الاعتـزال

جاء الآن دور الحديث عن ثورة ابن باجة الاجتماعية، أو بالاحرى ثورته على المجتمع، المجتمع المنخور المتراخي، السادر في سبات المادة والغريزة والعطل الذهني والروحي...

وكان كتابه (تدبير المتوحِّد) مكرَّسا لهذا الثورة، مشروع الإنسان النابت... المتوحِّد... والمشروع مشروط بالمجتمع المعطوب بطبيعة الحال، فأمَّا المدينة الكاملة أو الفاضلة فليس للإنسان المتوحِّد مكان فيها، ففي هذه المدينة التي هي مدينة أهل العقل لا مرض ولا وحشة ولا تنافس ولا فقر ولا قضاء... لانها مدينة العقل منكشفا لنفسه عند ثلته من الصفوة، كل شيء يعلن عن نفسه صراحة، هي مدينة الحقائق العارية تماما، العري هو ميزة المدينة الفاضلة... الفضح... الهتك...عري الحقيقة... انكشافها...

التدبير لغة يطلق على معان كثيرة و[أشهر دلالاتها بالجملة على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة](108)، والمقول [مقول بتقديم وتأخير، وقد يقال للتدبير على إيجاد هذا الترتيب على جهة ما هو متكون، وهو في أفعال الإنسان أكثر وأظهر، وفي افعال الحيوان غير الناطق أقل ذلك...](109)، فهو يقال في استعمالات كثيرة ولكن أشرف استعمالاته في مجال [تدبير المدن وتدبير المنزل...](110) ويطلق مجازا على تدبير الإله للعالم، فهو من الاسماء المشكّكة، ولكن فيما جاء الاستعمال مطلقا أو على الاطلاق فينصرف إلى تدبير المدن(111) وتدبير المنزل بمعنى اكتماله ليس مقصودا لذاته وإنما لقصد ابعد، هو (تكميل المدينة)(112).

المدينة الفاضلة: [تختص بعدم صناعة الطب، وصناعة القضاء، وذلك أن المحبة بينهم أجمع فلا تشاكس بينهم أصلا... إن المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطي فيها لكل إنسان أفضل ما هو معد نحوه... وإن اعمالها هي الفاضلة بالاطلاق وحدها...](113).

لا يتناول ابن باجة موضوعة تدبير المدن، فقد تناوله افلاطون بالتفصيل، وإنّما كان همه تدبير الإنسان، الإنسان المتوحِّد الذي ادرك الحقيقة وسط مجتمع الزيف الفكري والروحي والسياسي.

الإنسان النابت ليس له موقع في المدينة الكاملة / الفاضلة، [إنَّ من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها نوابت إذا قيل هذا الاسم بخصوص، لانه لا أراء كاذبة فيها، ولا بعموم، فإنّه متى كان، فقد مرضت، وانقضت امورها، وصارت غير كاملة](114).

المشروع الباجي متوجه إلى تدبير هذا الإنسان المتوحد، [كيف يتدبَّر حتى ينالَ

(108) تدبير المتوحد، ص4.
(109) نفسه، ص4.
(110) نفسه، ص5.
(111) نفسه، ص6.
(112) نفسه، ص8.
(113) نفسه، ص11.
(114) نفسه، ص31.

أفضل وجوداته][115]، فكان للإنسان مراتب وجودية، المشروع يبغي وضع منهج لهذا الإنسان النابت كي ينال أقصاها واسناها، والمحور هو السعادة بلا شك.

هذه مقدمات حديث ابن باجة عن تدبير المتوحِّد، تعريف لغوي، وبيان لحقيقة المدينة الفاضلة كي يشخِّصَ لنا موضوع مشروعه، ثم يعمل على فرز الإنسان كائنا متفرِّدا في الوجود من خلال سبر علاقات الاشتراك بينه وبين الكائنات أو الموجودات الاخرى، ليحصر مائز الإنسان بين قوسين حادين، وهو الروية والعقل والوعي... ويجيد بالتفريق بين فعلين، هما الفعل البوهيمي والفعل الإنساني، لاجل أن يخلص المنهج من أي شائبة قد تلحقه فتفسد النتيجة.... فهناك فعلٌ بوهيمي جوهرٌ إنسانيٌ عرضاً، كأن يتناول أحدهم قراطيس، فيلينَ بطنُه حيث كان محتاجا لذلك، هذا الفعل بوهيمي لان صاحبه لم يقدم عليه عن قصد واع، رغم أنه قضى له حاجة كان يريد الانتهاء منها، ولكن فيما تناول هذه المادة لا لتشهِّي بل لحاجة إليه، فهذا الفعل بوهيميٌ عَرضاً إنسانيٌ جوهراً، فـ [البهيمي المحرِّك فيه ما يحدث في النفس البهيمية من الانفعال، والإنساني هو المحرِّك فيه يوجد في النفس من راي واعتقاد][116].

يستعرض القوى الإنسانية أو قوى النفس الإنسانية كي يبرِّز الإرادة على وجه الخصوص تمهيدا لمشروعه الكبير[117]، والافعال الارادية الإنسانية يسميها بافعال (إلهية)، وعليه، يكون من المشروع أن نسمي الإنسان الذي يمارس مثل هذه الافعال بـ (الإنسان الإلهي)، والإنسان المتوحد يسلك بما يتجه به صوب الصور الروحية المجردة، حتى يتحد بها، ويتماهى معها، وبذلك ينعزل عن المجتمع أو يعتزل المجتمع، وهو المجتمع الذي تفشت به الخرافة والجهل، وتسيَّد عليه الاشرار وطلاب الدنيا، ومصروعو الحاجات المادية، فهو يعيش في هذا المجتمع بجسمه فقط، أما في عقله فهو يتعامل مع الصور الروحية باجلى نظارتها وسناءها، العقل سلاحه ومآله وعدته، فكيف لا ينأى بنفسه عن سفاسف الامور، وغنائم الجسد البحتة؟

ولكن هل من طريق لاعتزال المجتمع كليا؟

---

(115) نفسه، ص14.

(116) نفسه، ص19.

(117) نفسه، ص27 ـ40.

لا بطبيعة الحال، وإنما يعتزلهم جملة، بحيث لا يلابسهم إلا لضرورة، وهو ما يصرح به الفيلسوف ذاته(118).

المران الروحي والعقلي سبيل الإنسان المتوحِّد في وصوله إلى تلك المرتبة السنية من الصفاء الفكري والعقلي، والإنسان المتوحِّد أو النابت إنّما يختار هذا المصير لان المدينة الفاضلة حلم مستحيل، فتكون مدينته الفاضلة مع نفسه، في علياء من سماء الفكر الخالص والرؤى الواضحة.

مشروع الإنسان المتوحد هروب من جحيم الواقع المر، لم يكن مشروع إصلاح اجتماعي بقدر ما هو مشروع إصلاح فردي، لا يقدر عليه إلّا الأفذاذ من الناس، من توفَّر على إرادة عازمة، وصلابة مسبقة باتجاه هذا الطريق الوعر في الأثناء، المريح بالنتيجة النهائية.

هذا الإنسان المتوحِّد بهذا المران الشاق يتصل بالعقل الفعَّال فيقع على صرف العقول، يتحقق ما يمكن أن نسميه بالعلم اللدني، تشرق عليه أنوار المعرفة بكل بهجتها وسطوعها وكليتها، الأمر الذي معه يستحيل أن يتعايش مع عامة الناس المبتلية بشوائب المعرفة الحسية بل وحتى المعرفة العقلية على طريقة قوس الصعود، هنا، مع الإنسان المتوحِّد توفر الينبوع الثر، هنا يتحد بالقوة التي تدير عالم ما تحت القمر، إنكشاف تام.

يقول الدكتور فؤاد الاهواني: [الواقع: يتابع ابن باجة الفلسفة اليونانية، وبخاصة الموروثة عن فيثاغورس، من قسمة الناس إلى قسمين: الجمهور والنظَّار، وعلى رأس النظَّار الواحد، وهو الذي انتهى عند افلاطون، بأن يكون الحاكم الفيلسوف، وهذه نظرية جاء الاسلام فالغاها، وسوى بين الناس، ولم يفاضل بينهم إلّا بالتقوى](119).

هذا وسوف نلتقي بابن باجة مرّة أخرى عندما نتناول علم المنطق وتطوراته عبر تاريخه الطويل، وربما نتعرض في فرصة أخرى إلى موضوع الحركة مفصلاً لدى ابن باجة.

---

(118) الفلسفة الاسلامية، الاهواني، سلسلة قضايا اسلامية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1985، ص92.

(119) نفسه، ص93

الفصل الثاني

التمرد والعقل
ألبير كامي إنموذجاً

بدايات... الخطوات الاولى

I

الانتحار هو المسالة الفلسفية الوحيدة التي تستحق ان تكون محور الفلسفة، هكذا يقول البير كامي (1913-1960)، الانتحار هو القضية الفلسفية الحاسمة، هناك عبث فلسفي طاَل الفكرَ البشري، انْ يبحر الفكر في سر الوجود، فذلك العبث بعينه، العبث العقلي، الوجود سرٌ مؤجّل، بل سرٌ لا طريق لاكتشافه، فلماذا كلُّ هذا الجهد والاجهاد اللذين لا طائل منهما؟

ولكن هل للوجود سرٌ كي يكون موضوعة الفلسفة؟

السؤال هذا يعود بنا لى اصل المشكلة، فمن الذي اعطانا الحق بان ندعي ان هناك سرا للوجود كي نبحر للبحث عنه؟

الانتحار هو القضية الاولى والاخيرة للفلسفة، وهي كذلك، لان الحياة ينبغي ان (تُعاش/تُحي)، وبالتالي، الانتحار مسالة تستحق ان تكون هي المحور الجوهري بل الوحيد للفكر الفلسفي، وفيما الحياة ينبغي ان تُعاش الذي هو اساس تبرير هذا المشروع (الكامي)، الا يعني هذا ان الوجود معقول؟

لا... أبدا!

البير كامي لا يؤمن بقصدية الوجود، ليس كافرا ولا ملحدا بالمعنى التقليدي للالحاد، المسالة خارج اهتمامه بالاساس، لا تهمه، إنها لغز استهلك عقل ارسطو وكنط وهيجل وكل العقول.

هل يحسَب على الفكر العبثي إذن؟

يقول في سيزيف: [هنالك مشكلة فلسفية هامّة وحيدة، هي الانتحار، فالحكم بان الحياة تستحق ان تُعاش، يسمو إلى منزلة الجواب على السؤال الاساسي في الفلسفة][1].

طبق كامي تكون خريطة المصطلحات الفلسفية الهائلة: (الوجود، العدم، العلة، المعلول، الذاتي، الكثرة، الشد، الضعف، الغائية، الماهية، الصورة، الهيولي...) مجرد هراء تاريخي، لقد اغرقنا بغثائه ولم نحصد سوى الملل والعجز حتى وإنْ تصورنا اننا منتصرون!

إلى هذا الحد لا يكترث كامي بهذا التراث الضخم؟ إلى هذا الحد نشطب على ارسطو الجبار، وهايدغر الذي يدعي بانّه (راعي الوجود)، إلى هذا الحد نحن في وهم تاريخي يمتد لألوف من السنين؟

يا لخيبة العقل إذن.

ليست النقطة الجوهرية هنا، بل في هذا التضارب وإنْ بمستوى من مستويات المعقولية، ان الوجود غير واضح القصدية ولكن الحياة ينبغي أن (تُعاش / تُحي)، هل هو تناقض؟

يقول في سيزيف: [حتى إذا لم يؤمن المرء بالله، فإن الانتحار غير مشروع][2].

كان كتابه (سيزيف) يهدف إلى المضي ما وراء العدمية رغم هشاشة مشروع قصدية الوجود، فها هو يهتف بالقول: [إن هذا الكتاب الذي الفته قبل خمس عشرة سنة، في عام 1940، خلال الكوارث الفرنسية الاوربية يبين أنه، حتى ضمن حدود العدمية، من السهل إيجاد الوسيلة للمضي إلى ما وراء العدمية، وقد حاولتُ في كل الكتب التي ألفتها منذ ذلك الحين أن اتبع هذا الاتجاه، وبالرغم من أن ـ اسطورة سيزيف ـ تتناول المشاكل الفانية، فإن هذا الكتاب يلخص نفسه

(1) ص 11.

(2) المقدمة، ص7 سيزيف منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ترجمة أنيس زكي حسن، 1983.

لي باعتباره دعوة سهلة إلى العيش والخلق حتى وسط الصحراء][3].

لا يستبعد كثير من الباحثين ان (كامو) استخلص عدم غرضية الوجود من تجربته المريرة في الحياة، لقد أمضى حياته بين المرض والغربة والسجن وكانت الصدمات السياسية الحادة قد حفرت المعالم الرئسية من خارطة حياته المشحونة بالمفارقات، ولكن يبدو إنّ تجربة المرض الاولى، الوباء الرئوي كانت نقطة فارقة في مسيرة حياته (فقد أضاف هذا المرض بالطبع أغلالا جديدة شاقة إلى الاغلال التي كانت تقيدني بالفعل، ولكنّه في نهاية الأمر قد زاد من تلك الحرية التي يتمتع بها القلب، وذلك الزهد في اهتمامات الناس الذي حفظني من كل إحساس بالمرارة) / نور وظل طبعة 1958، فهل هو ثراء التجربة وليس عناء الفكر؟

هناك من يلوّح بل يؤكد ان مشروع عبثية الوجود أو لا معقوليته، أو المحال كما تنبيء كتبه مصطلحا يدل كل ذلك نتاج الكوارث التي تمخضت عنها الحرب العالمية الثانية، ونحن نعلم كم هي المآسي التي خلّفتها تلكم الحرب العاتية في اواسط اوربا وجنوبها!

المشكلة ان كامي ذاته لم يمارس الحياة كما كان ينبغي له على ضوء فلسفته هذه، ويا لمفارقات التاريخ...

في 4 يناير من سنة 1960 أُعلِن عن موت كامي على اثر حادث مؤلم... موجع... مثير...

لقد اصطدمت سيارته بشجرة ضخمة، ادى الاصطدام إلى تهشيم راسه، على طريق سانس باريس...

ماتْ...

كان يقول: (إنَ مملكتي كلها من هذا العالم)!

ماذا تقول بطاقته التي عثرت عليها الشرطة في جيبه وكان الدم قد تناثر حزينا على وجهه الطويل المدبب الحنك تقريبا؟

(3) نفسه، ص7.

البطاقة: [البير كامي، كاتب، ولد في 7 نوفمبر في موندوفي، مديرية قسطنطينة][4].

2

كانت رحلة المعاناة من اجل مستقبل إنساني واعد ديدن صاحبنا منذ ان وعى الكلمة وتمرس على هذا الوعي عبر نضال شاق، كان يتلمس بيده الماساة لانَّه عاشها مباشرة، لم يعتش على هامش الكلمة، وإنما الكلمة ذاتها هي التي ترعرت على يديه، سقاها من دمه، وكانت مخلصةً لهُ بحق وحقيقة، لقد كانت وفيةً له وهو يدبج مقالاته الصحافية الحادة والهادئة في آن واحد، ضد مشروع التسلح النووي، ضد الارهاب الفرنسي في الجزائر، ضد الموت، ضد عقوبة الاعدام، وقبلها حمل بندقيته المتواضعة إلى جانب قلمه السري، لينضم إلى جيش المقاومة، مقاومة الغزو الالماني لفرنسا الذي استمر اربع سنوات، اذاق فيها الالمان الفرنسيين الذل والهوان، انتمى إلى الحزب الشيوعي الفرنسي مختارا، وانفصل منه مختارا، فليس من عدالة المادية التاريخية ان يقف الحزب الشيوعي الفرنسي ضد مسلمي الجزائر بتاثير من الكرملين، بل هو الموقف بحد ذاته جريرة كبرى، بصرف النظر عن تنظيره من الخارج، أو فرضه تحت طائلة أي فلسفة واي مذهب وأي دين، لم يعد يتحمل مفهوم الديكتاتورية الطبقية، ثورات المجر وقبرص وبولندا هزّته من الاعماق، وقف مع الثوار، ليس المهم هو الاديولوجيا بل المهم هو (الإنسان).

فرنسا هي (الام) لكن الام من طبعها ان تساوي بالحب بين الابناء، الام الحقيقية تقف على مسافة واحدة من الابناء، فرنسا لم تكن منصفة، العرب، عرب الجزائر نصف مواطنين، هؤلاء هم الاطفال العرب ينافحون عن كسرة خبز، يصارعون كلابا مفترسة، فأين هي (الام)؟

ولد في اليوم السابع من نوفمبر سنة 1913 ومات في الساعة الثانية والربع ظهرا يوم الاثنين الرابع من يناير سنة 1960، وبصحبته من كانوا ضحية قدره

(4) البير كامي مورفان لوبسيك، ترجمة الدكتور جميل عارف، منشورات دار النهضة العربية، 1968 القاهرة، ص2.

المشؤوم، وبين وعي الكتابة وحتى الموت القاسي رحلة عذاب فكري ومعاشي وعاطفي هائلة بكل المقاييس، سبع وخمسون عاما حافلة بالعطاء الفكري مقرونة بالاحتفال الدائم بالالم، الماساة، الملهاة المدمّاة بعار الإنسانية، عار حربها العالمية الثانية، عار الشيوعية العالمية وهي تستبيح الحرمات والكرامات، عار فرنسا في الجزائر، الجزائر التي ارتبط بشمسها منذ ان عرف إنه مولود قسطنطينة!

مات الاب وهو يلبي نداء الوطن (فرنسا) برصاصة قاسية شجَّت منه الراس ومات الابن محطم الجمجمة، كلاهما على موعد مع موت يماهي نظيره، ولكن كان لموت كامي (دويٌ رهيبٌ) لانه زاد على ابيه بثقل الكلمة، ولانه ذاك الذي خاض الصراع من أجل الإنسان، كل إنسان.

يقول مورفان لوبسيان: [هل لنا ان نتحدث عن تأثير المرض في شخص كامي وفي كتاباته؟ لقد اثار كامي نفسه هذا الموضوع في مقدمة كتابه الظهر والوجه ولقد أضاف هذا المرض ولا شك مزيدا من العوائق إلى ما كان يعترضني منها من قبل، بل أكثرها قسوة ومشقّة، فاذكى في نفسي آخرالمطاف حرية الوجدان، وافسح البون الطفيف بيني وبين معترك المنافع البشرية، ذلك البون الذي كفاني مؤونة التحامل على الخلق، فاستمتعتُ بهذا الوضع بلا ثمة حدود أو ندم][5].

هل كانت فلسفته نتاج تجربته المرّة فاعلن ان الشمس هي الوجود، ولكن لا وجود خالد، فالموت كان هاجسه العجيب، بذلك يكون قد زاوج بين الشمس والموت، هذه المزاوجة الفذة، التي خرجت بنتيجة حاسمة، الحياة يجب ان تعاش رغم الشك العميق بقصدية الوجود!

إنها محاولة فذة للعبور على اللامعقول، المحال، نخرج من محنة المحال بان نعيش الحياة، نعانق الشمس، من العسير إن لم يكن من المستحيل تفسير الوجود، عقلنة الوجود، ولكن رغم هذه المحنة هناك حياة، يجب ان نتماهى معها بحيوية وفاعلية نشطة، فهل هي محاولة منه لمعالجة بؤس تاريخي كان قد شكل ذاته؟

---

(5) ص 16 مصدر سابق.

الشمس تعبير رمزي عن الحياة بلا شك حينما يتكلم كامي عن هذا الكوكب المشع، وفي فلسفته: [الحياة والموت لا يشكلان خطا منكسرا إلّا في الظاهر، فهما في الواقع في حالة استمرار علوي، استمرار غامض ومخيف، ذاب فيه كامي بكليته...][6].

يقول كامي عن الثراء: [كثيرا ما أصادف أناسا يعيشون في رغد يستعصي عليَّ مجرد تصوره، ولا بد لي من جهد حتى أفهم أن في وسع المرء أن يتمنى لنفسه هذا الرغد... لقد تعلّمتُ ثمة حقيقة حفّزتني دائما إلى لقاء مظاهر الراحة والاستقرار باستخفاف وضيق بل بفزع احيانا، أني لا أعرف التملّك، وأظن بهذه الحرية التي يتوارى ظلها حالما يظهر الجشع في التملك...إنّي احبُ البيت العربي والاسباني البسيط الاثاث، وأفضل مكان عندي لأعيش فيه وأعمل فيه، بل ما يستوي عندي الموت فيه أيضا، وإنْ كان هذا قلّما يحدث ـ هوغرفة فندق][7].

ويُحار المرء حقا في توجيه كلام الفيسلوف هذا في حين كان من أشد القائلين بضرورة ان (تُعاش) الحياة، فهل الحياة سوى مال وفير، وبيت وسيع، ومركب هنيء، وزوجة جميلة، واولاد كأنهم لؤلؤ منثور، وسفرات فرهة، وشهرة تطبق الافاق؟

يبدو اننا اخطانا مرام الرجل وهو يدعو إلى ذلك، الحياة عنده المعادل الموضوعي للشمس، الدفء، الحنان، المحبة، انها النشاط الإنساني الخير، يا إلهي احقا إني وصلتُ إلى ما كان يريده هذا الفيلسوف الشاب الذي نحرته الحياة التي كان يريد ان يعيشها؟

الانتحار جريمة بحق الحياة ليس لان الحياة لهو ولعب، وليس لانها متع وطيبات، بل لانها جهاد من أجل الخير والحق والجمال، هل هذا هو معنى الحياة في فلسفة كامي، ولهذا ناضل ضد الانتحار، ضد مقصلة الاعدام، ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر؟

يبدو لي وللوهلة الاولى: نعم...

(6) المصدر نفسه، ص32.

(7) المصدر نفسه، ص34.

3

هناك مشكلة فلسفية هامّة ووحيدة، هي الانتحار، وهي المعادِل الموضوعي لمقولة: (ان الحياة تستحق أن تُعاش)، وماذا عن تصنيفات الذهن ومقولات الانطولوجيا؟

مجرد (لعب) هكذا (على المرء ان يجيب أولا)[8]، ولكن كامي نهل من افلوطين واغسطين وباسكال ودستوفسكي وجيد وبروست، والمرء لا ينهل من هؤلاء سوى فكر الذات الممتحنة بشبقها الصوفي للحياة، هناك عناد بين ارسطو وهؤلاء، بين كنط وهؤلاء، بين هيجل وهؤلاء، وكامي تشبّع بصوفية الاندكاك بالحياة، فليس هناك اعمق من الشمس والبحر والشباب، ليس سرًّا انها ايحاءات الوطن الام المترعرع بين البحر والصحراء، هل نقرا بعمق ما يكتبه عن هذا الوطن العجيب؟

يقول: [ما الذين يسحون في انفسهم بحاجة إلى... الاساطير! ما حاجتي إلى ذكر ديونيسوس حين افصح عن رغبتي في سحق حبّات من الفستق بضغط من أنفي، ذلك لأنه ليس ثمة ما يدعو إلى وجود الآلهة في الجزائر، فإن الطبيعة الجزائرية قد حققت على ما يبدو اكتفاءها الذاتي في هذا المجال، ولعل إنكار وجود الآلهة يرجع إلى موقع البلاد بين فضائين غير مأهولين، هما الصحراء والبحر، إذن لا وجود للآلهة في الجزائر][9].

هل الآلهة التي ينفيها هنا كامي، يرفضها، تعبير خفي عن رفضه لمقولات الوحدة والكثرة، الوجود والماهية، العلة والمعلول؟ هناك من يوصينا بان نقرا ما بين السطور، ما هو السر الخفي بين هذه السطور، عفوية الطبيعة؟ ام ان الحياة ينبغي أن تُعاش؟ أم هي المتعة التي تتخفّف من كل مسحة ميتافيزية؟

الطبيعة هي التي الهمت كامي، أم إن عقل كامي فكك الطبيعة بدقة، فكان الجبل والماء والشمس والبحر والهواء العذب، فأعلن انتحار الالهة، موت الفلسفة بانطوليجيتها وابستموليجيتها، وانتصرت الحياة لنفسها في مخططه

(8) المصدر نفسه، ص11.
(9) مورفان، ص26.

الفلسفي النهضوي؟ النهضة الروحية، الوجدانية، فالحياة يجب ان تُعاش حتى في الصحراء المقفلة!

اجزم ان ثورته على المقولة الفلسفية المدرسية كان قد استلهمها من البحر، من الشمس، من الصحراء، لقد كان يقول: (هذا العالم هومملكتي تماما، وانا سعيد بهذه المملكة)، وشمس الجزائر، الجزائر هي جوهر هذه المملكة.

الحياة في مسار الانفعال النشط، في مسار المتعة المنتعشة، هذه الحياة في قاموس كامي تتجاوز الحس المهوس، المحسوس، هي القيم، قيم الحب والخير والجمال والعدالة، النضال من أجل هذه القيم، والحياة إنما يجب أن تُعاش بهذا الافق اللاهوتي الجميل، وإلّا أي حياة عاشها كامي وقد ماجت به مصائبها وكوارثها؟

يقول أحد مترجميه: (والحق يُقال إنّ كامي قد عرف أسوأ صنوف البؤس، وهو بؤس العاطل، كان يقيم حينذاك في شارع سان سانس في قلب المدينة)، ويصف غرفته: [في حجرة عارية يقتصر اثاثها على صندوق طويل يستخدمه كسرير وخزانة ملابس في آن واحد، وعلى الارض وإلى الجدران كتب مكدّسة...][10].

هل حاول ان يستعيض عنها بحياة اكثر رفاهة؟ حياة اكثر يسرا؟ لم يسع لذلك، فكيف نفسر معادلته الفلسفية العريضة، اي: (الحياة ينبغي أن تُعاش) مهما كانت الظروف! ليس هناك الّا ان يكون معنى الحياة خارج حريم الحاجات الفسيلوجية والكمالية النافقة، انها حياة القيم!

هكذا ارى...

الحياة بلا معنى ولكن يجب أن تُعاش...

الحياة يجب ان تُعاش حتى إذا كان الانتحار متبنى طريقا للخلاص، هنا يستشهد كامي بالفيلسوف الالماني شوبنهاور: [انه يمتدح الانتحار بينما كان يجلس إلى مائدة بديعة][11].

(10) نفسه، ص20.

(11) سيزيف، ص16.

ان فجر فلسفة كامي في قلب هذا التناقض: [ان الحياة لا معنى لها، ومع ذلك فينبغي أن نعيش، وهذا التناقض هو الذي يفجر جواب كامي الخاص، ويبرّز من الآن (بطولته)][12].

في تصوري إذا اردت ان تفتش عن ابداعات مبدع فاهرع إلى تناقضاته، هناك يتجلى الابداع، والابداع لا يعني الصواب دائما، انسجام الفكر موات، روتين عقلي زمني، التناقض ثورة!

المحال... ذلك السر المجهول

I

أنْ يُطلق على كامي فيلسوف (العبث)... مسالة فيها نظر، تُرى أي عبث هذا يتحدث عنه هؤلاء؟

لا معقولية الوجود هي المنطلق في تفكير كامي الفلسفي، لا يتعب نفسه بتشريح علّته الاولى أو حكمته أو غايته، ولكن هذه العدمية القصدية لم تلق بظلالها على فلسفته في الحياة كموقف، حتما هناك تناقض، فان عدم جدوى الوجود يتمخض عنه عدم جدوى الحياة، ولكن رغم ذلك لنمض، ونمضي بعيدا، فالحياة يجب ان تُعاش، فهل كامي بهذه المعطيات عبثيٌ بالكامل؟

كامي عندما يقتحم عالم المحال، يتحدث عنه، هل يقصد المحال المنطقي؟ ولكن ما هو المحال المنطقي يا ترى؟

السؤال يعود بنا إلى مملكة المنطق التقليدي بطبيعة الحال، مباديء هذا المنطق الاولى، البدايات، لا يجتمع الصدق والكذب في آن واحد في زمن واحد من جهة واحدة، يسمونه: (مبدأ عدم التناقض)، اهم مبدا منطقي يتكيء عليه المنطق الارسطي، ومنه تنطلق عملية تنظيم المعرفة على شكل هيكل متصاعد يتمخَّض بعضُه عن بعض، لم يسلم حتى محمد باقر الصدر وهو يؤسس للمنطق الذاتي من سطوة هذا المبدا الكلاني الجوهراني الشامل المطلق!

(12) كامي والتمرد روبيردولويه، ترجمة سهيل ادريس، دار الاداب، الطبعة الثانية 1964.

فالاستقراء يحتاج إلى معلومات سابقة، الاولى هي بديهيات الاستقراء، والثانية هي مبدا (عدم التناقض).

مبدا الثالث المرفوع يتولّد من مبدا عدم التناقض، فلا تصدق قضيتان متناقضتان، إذا صدقت القضية ان (أ هي ب) كذبت نقيضتها، أي ان (أ ليس هي ب)، بتعبير أكثر فنية، ان القيم المنطقية محصورة بين الصدق والكذب ولا واسطة بينهما، فليس هناك قيمة منطقية لا هي (صدق) ولا هي (كذب)، هذه الحدية الحاصرة للقيم المنطقية تعرضت في كثير من الاحيان للاختراق، وقد جازف الفيلسوف الانكليزي (جون ستورات ميل) ليعلن ان بين الصدق والكذب قيمة أخرى، لا هي هذا ولا ذاك، قيمة ثالثة، فكما هناك ما يمكن ان نبرهن على انه (كذب)، وبموازاته ما يمكن ان نبرهن على أنه (صدق)، هناك ما لا يمكن ان نبرهن عليه بانه كذب أوصدق، وهو قيمة بحد ذاتها، وهكذا يحاول بعض المناطقة ان يجترحوا لنا منطق القيم الثلاث، وتمادى بعض المشتغلين بعلم المنطق ليجترحوا لنا منطق متعدد القيم، وفي ذلك ضربة موجعة للمنطق التقليدي متمثلة بتزييف مبدا الثالث المرفوع .

صدق يساوي 1.

كذب يساوي صفر.

لا صادق ولا كاذب يساوي 1

المناطقة الرياضيون دخلوا على الخط فتكلّموا عن المبدا الثالث المرفوع نافين سطوته الجبارة من خلال مشروع المتوالية العددية اللانهائية الحرة، أي المتوالية التي لا تخضع لضابطة قانونية مشخصة، بل ناتجة عن انتخاب حر، أي تلك النى تخضع لشروط معينة، نضعها نحن، ومثال الاولى الاعداد الطبيعية (1، 2، 3.... ن)، حيث تتوالى الاعداد اطرادا بزيادة اللاحق على السابق بعدد محدد هو (1)، ومثال الثاني ايُّ اختبارٍ انتَ تخترعُه (10، 30، 47، 8...)، حيث ينطبق على هذه المجموعة مصداق المتوالية، ولكن من دون ان تتقيد بقانون المتوالية المنضبط، إنها اختبار حر، فإذا كان اسم المتوالية الثانية، أي المتوالية اللامتناهية الحرة (ك)، فاننا نستطيع وبكل ثقة واطمئنان ان نقول ان المتوالية (ك) تحتوي على العدد (30)، ولكننا لا نستطيع ان نجزم بان العدد (20) متضمَّنٌ

فيها أو خارجها، وهنا تشخص قيمة (1)، أي القيمة الثالثة، بين الصدق والكذب، فلا هي صادقة ولا هي كاذبة، فانت لا تتمكن من التنبؤ بمسار المتوالية الحرة، بسبب كونها نابعة من الاختبار الحر، ولم تخضع لقوانين محدّدة.

لست في معرض بيان النتيجة النهائية لمحاولة اكتشاف منطق يتجاوز حرمة المبدا الثالث المرفوع، فذلك ليس مجاله الآن، ويحتاج إلى جهود اكثر مضاء وأكثر عناية، ولكن اردت ان ابين في عجالة من ان (المحال) الذي خاض غماره كامي في ادبه وفكره ليس هو المحال بالمعنى المنطقي، أي المحال الذي ينفي أي محاولة لتجاوز المبدا الثالث المرفوع في المنطق الارسطي، بل هو (محال) من نوع آخر...

فما هو يا تُرى؟

2

تتحدد بدايات العتمة الوجودية (الكامية) منذ الصغر، الطفولة، هناك صنم جاث، يتنفس فقط، يسدر في غفوة الصمت الفارغ، صمت بلا حكمة، بلا تامل، وفيما تُسال (الام) ذات المنحدر الاسباني، الارملة، المريضة، صاحبة الانامل التي مزّقتها أواني البرجوازية الفرنسية، تُسأل: (فِيمَ تفكرين)، ترى ما عساه يكون الجواب؟

- في لا شيء.

ويمضي الصمت يحفر أثره الغامض المبهم في اعماق الصبي النابه، يتكدس هناك صوراً متناغمة، منسجمة، فهل تموت هذه الصور في حينها أم تتحول إلى هوية تُضفى فيما بعد على لوحة الوجود عندما تستيقظ غرائز السؤال والاستشراف؟

صمت الام كان البداية، الصمت الباهت، وبرودة الحياة، وشقائها، وندب الهم الإنساني، كل تلك المقتربات كانت تُشعل فتيل الياس في صميم الفكر، ياس من الوجود كأن يكون حقيقة قابلة للاكتشاف، الروتين، كان له هو الآخر دور التاسيس البنيوي لهذه النظرة المُعتمة للوجود [يقظة، الباص، أربع ساعات

في المكتب أو المصنع، طعام، الباص، اربع ساعات من العمل، طعام، نوم، والاثنين، الثلاثاء، الاربعاء، الخميس، الجمعة، السبت طبقا للنسق نفسه، من الممكن السير في هذه الطريق بسهولة دائما][13].

لم يسلم الداخل من هذا الايقاع، أي من الإيقاع بما هو هوية، لكنه ايقاع من الداخل، كان هناك تآلف بين الخارج والداخل، والضحية هي الإنسان، الإنسان الذي هو عين الداخل، وهو شرط الخارج.

يقول عن ظلمة الداخل: [... إن البشر يفرزون هم أيضا اللابشري، ففي بعض ساعات الصفاء، يجعل المظهر الآلي لحركتهم ـ تشخيصهم الإيمائي الفارغ من المعنى ـ كلَّ ما يكتنفهم بليداً سخيفا، رجلٌ يتكلم في التلفون خلف باب زجاجي، فلا يُسمع صوته، ولكن يُرى تشخيصه الايمائي الذي لا معنى له، فيتساءل المرء لماذا تراه يعيش؟][14].

هل حقا كان كامي على موعد دقيق مع الوجود، يستفهمه، يستقراه، يشرحه، يحلله؟ ربما اشك بذلك، ولكن كان على موعد مع الوجود كي يضفي عليه عتمة هذا الايقاع الباهض الثمن، غرائبية هذا الايقاع المدمر، الروتين، لقد اكتسب الوجود صبغته التائهة، اللاجدوى، من هذا القاع الزاخر بالايقاع الميِّت!

ولكن أليس غريباً أن نستيقظ على هشاشة الوجود من داخل العتمة هذه؟ كيف لمثل هذه العتمة النفسية المُكثَّفة أن تسمح بمثل هذه اليقظة الهائلة، حتى إذا كان حكمها يأتي طبق موضوع يقظتها بالذات؟

لا نعدم لحظة تجلي في غياهب العتمة النفسية المكثّفة، حتى وأن كان تجليًا كارثيا مؤلما، موجعا...

يغمس كامي قلمه في دم الوجود... الطبيعة... الزمن... الموت... مستوحيا أو مستلهما تلك التوليفة الرهيبة بين ايقاع الخارج وايقاع الداخل، التوليفة الحزينة، الكئيبة...

---

(13) سيزيف، ص21.

(14) نفسه، ص24.

ماذا يقول عن الزمن؟

يقول في سيزيف: (... خلال كل يوم من أيام الحياة العادية، يحملنا الزمن، ولكن تأتي لحظة يكون علينا نحن أن نحمل الزمن فيها، إننا نعيش على المستقبل ـ غدا ـ، ـ بعد غد ـ، ـ بعد ذلك ـ حين تكون قد بدأت ـ، ـ ستفهم حين تكبر ـ)، هذا هو الزمن، إنه تبعة في التحليل الاخير، وهو هنا لا يقصد الزمن الموضوعي، زمن الكواكب، الايام بالمعنى الحرفي الدقيق، بل يشير إلى الزمن الذاتي، زمن الشعور الداخلي، هنا تكمن الحيرة، لانه زمن مقرون بالشعور، بل هو جوهر الشعور، وفيما يتحدث عن هذا الزمن (التبعة) يعرج على الموت ليعلن عنه تجربة خاصة بصاحبها، ومن هذه الزاوية بالذات نعاني من غربة الموت قبل أن ياتي، لانّه لا يدخل في قبضة تجاربنا، انَّ منْ يموت لا يعود إلى الحياة كي يحدثنا عن تجربته الفريدة[15].

الم تكن مرحلة الشباب هي مرحلة زهو وتشامخ واستظهار وتمادي ومخاطرة وتنافس وتحدي؟

ما هو المآل بعد كل هذا؟

الموت!

يقول كامي في سيزيف: [... ياتي يوم يلاحظ فيه الإنسان أو يقول أنه في الثلاثين، وهكذا فهو يبين كونه شابا، ولكنه في الوقت نفسه يبين نفسه بعلاقتها بالزمن، انه ياخذ مكانه فيه، وهو يقر بانه يقف نقطة معينة في قوس يعترف بانه عليه أن يستمر إلى نهايته، انه يخص الزمن، وبالرعب الذي يقبض عليه، يدرك انه اسوأ اعدائه، غدا، إنه يحن إلى الغد، بينما كان عليه أن يرفضه، وثورة الجسد هذه هي اللاجدوى][16].

ينقضُ بقوة على الطبيعة، على العالم، قوانين العالم، اننا نعرف كما هائلا من قوانين العالم، غدا سوف تحتشد أذهاننا اكثر بقوانين العالم، ولكن ما هي النتيجة القصوى؟

---

(15) سيزيف ص24.

(16) نفسه، ص22.

يجيب كامي: [...إن الخطوط الناعمة لكل هذه التلال، ويد المساء على هذا القلب القلق، يعلماني اكثر، لقدعدت إلى بدايتي، إنني أدرك أنني إذا كنت ساقبض على الظواهر، وأحصيها بواسطة العلم، فإنني لا استطيع، مع كل ذلك، ان أفهم العالم...][17].

ثورة العلم لا تعني أني افهم العالم، فهمُ العالم يعني ان يكون له غاية، هدف، ولكنه بلا غاية وبلا هدف، ففهمُ العالم يكون اشبه بالقضية السالبة بانتفاء الموضوع كما يقول مناطقة فن التفكير التقليدي.

في عقيدتي كان الموت هو الهاجس الاكبر في فلسفة كامي، كان يلاحقه بقسوة، فهو إذ يلح على ان الحياة يجب أن تُعاش، فمن حقه ان يرتعب الموت، وفيما يتحسر لما للموت من قدرة على الانفلات من تجربة القبض عليه، لأنه ـ أي الموت ـ يضاهي اليقين الرياضي، وتلك هي المعضلة، ان تكون على يقين من أمر ولكن خارج حريم التجربة!

اللاجدوى هي السائدة في صلب الطبيعة، فتلاوينها واشكالها واحكامها هي من إضافات عاداتنا وتقاليدنا وثقافتنا ومعرفتنا، لم نالفها بفضل منها، إنما نألفها لاننا نحن الذين (نرسم على سطحها تخطيطات عاداتنا)، وهل نتصل بها الا من خلال افكارنا عنها، اننا لسنا على مباشرة بها، بل نحن على مباشرة مع ما نلقي عليها من افكار وتصورات، نحن في هذه الحالة إنما نألف مع انفسنا، ولم نالف مع الطبيعة، اللاجدوى يحفر في داخلنا ولا نعلم بذلك.

3

اللاجدوى قابع في عمق الجهد الفلسفي، مهما ادعى الوعي، الوعي يتكشف له اللاجدوى، وليس هنا ك ثمة تناقض، فهذا (هايدغر) حيث لا يرى مثل القلق كونه الحقيقة الوحيدة، أليس هو القائل بان على الإنسان أنْ لا ينام، وإنَّ عليه ان يبقى ساهرا، حتى يحين وقت التنفيذ، أي الموت؟ ولو ان كامي كان قد اطَّلع على منجّز (هايدغر)، وهو يسيح روحيا في حديقة (هولدرين) الشعرية لهرب امامه خطوات اكثر سعة، مجرَّد أن تصحب (هايدغر) وهو يشرح

---

(17) نفسه، ص29.

ديوان صاحبه تؤمن بلا مواربة، ان (هايدغر) صُعِق صوفيا، كانه تخلى عن تفسيره للوجود حسب مفاهيم بعضها جديدٍ كل الجدة، الهم، القلق، ولكنه تمسك بمقولات فلسفية يونانية حسب تصوره الجديد لها، وعندما يعلن كارل ياسبرز باننا فقدنا (البساطة) الا يعني هذا ان العلم بالكينونة اصبح ضربا من المستحيل؟ وإذا ما اجتزنا دروب البحث الفلسفي المتشعبة المتكثرة حيث نكتشف أن القلق، اللاجدوى يكمن في القلب، فإ ننا سوف نرسي على ضفاف ذلك الشاب الدانماركي، كيركغارد، أبو الوجودية المسيحية، إنه (فعل أكثر من اكتشاف اللاجدوى)، فهو يؤكد من البداية أنْ لا حقيقة مطلقة، هو الذي يسعى لإيقاظ الالم، ألمه هو، ينشطه، يحفِّزه.

هل يشذ فرسان فلسفة الظاهراتية، أي هوسرل واتباعه؟

كان الوعي هو النقطة المركزية لدى هوسرل، لا وعي بلا موضوع، القصد من أبرز مقولات الفلسفة الظاهراتية، إن العقل/الوعي ذو اتجاه قصدي، يتجه نحو موضوع ما، هكذا بدا هوسرل، ولكن اين انتهى في المطاف الأخير بعد كل جولة الوعي القصدي اللذيذة والشَّاقة في نفس الوقت؟

لقد تسامى وتسامى حتى وصل إلى أقانيم الماهيات العليا، هناك، العالم في افقه العلوي ماهيات، إن الفلسفة الحديثة عندما قررت أن ترمي بالماهيات في خانة التاريخ الفلسفي المنسي ظلمت الوجود وقبل ذلك العقل، لقد حرص هوسرل أن يحصر موضوع أي وعي بين قوسين، كي يمعن فيه تاملا، ولكن تسامى، تحرر من ضغط الاقواس الصارمة، ليلمس بانامل الفكر التحليلي التسلسلي المتتابع أقانيم الماهيات الثابتة، لكل شيء ماهية تخصه، متعالية، متحررة من ربقة الزمن، وبهذا يكون قد وقع في بؤرة اللاجدوى طبق كامي، أي ماهيات يتحدث عنها هوسرل؟ لقد ارتحل بنا إلى عالم آخر، فيما كامي مجنون في العالم الذي هو فيه، عالمنا، وليس انصهارا بالزمن المفارِق بل باللحظة الحاضرة، الماضي مات، والمستقبل يتفلَّت من ايدينا، فلا زمن سوى الحاضر.

اللاجدوى نحسها فجاة، ونحن في الطريق إلى عملنا، في المطعم، صدفة، شعور يبدو عارضا، ثم يتعمق، يتجذر، اللاجدوى ليس كامنا في العالم، ولا كامنا فيَّ، بل يكمن في العلاقة بين العالم وبيني أنا...

وهنا كان الطوفان...

وهنا لابد من حل...

فما هو الحل؟

التمرد!

كيف؟

كامي مغرم با الاب الروحي للوجودية المسيحية، كريكارد، لقد كان هذا الفيلسوف يستجلب اللاجدوى حتى إذا هربت من بين يديه، سغادته في قلقه، ولكن سرعان ما ينتكس الموقف، فإن (محال) الفيلسوف الدانماركي بين الزمني والابدي، وليس بين الإنسان والوجود، (محال) فيلسوف الوجودية المؤمنة معقد للغاية، كيف تجسد الله في المسيح، كيف تجسد الابدي في الزمني، تلك هي بؤرة القلق المضني، رغم انه قلق لذيذ، كان الواجب ان ينشا الله كما ينشا أي إنسان، وكان ذلك فعلا، الله تاريخي، الله الذي هو خارج التاريخ لا يلهب فيّ الوجدان الساخن، لا يشاركني، لا يشاطرني، لا يمازجني، المفارِق هو العدو الحقيقي لفيلسوف الوجودية المؤمنة!

هنا محد الفاصل بين (محال) كريغاد و(محال) كامي، كامي غائص في لجة الوجود، يشتعل بغموضه الحي، إنه غموض حي لان بالوجود يظهر كل شيء، الفلسفة الكلاسيكية ليست غريبة عن كامي، انه يعترف من اعماقه بان الوجود ظهور، لكنّه ظهور غامض، عصي، عذاب، شجون، قلق، هوس، ترقب، اشتعال، لا معقول...

كيف الخلاص؟

كان كارل يسبرز، هذا الالماني الذي جمع بين الفلسفة والطب النفسي بعمق المتامل المجرِّب، اجترح لنا سبيل (العلو)، ولكن هذا العلو الا يوصلنا بعد رحلة شاقة ان يكون هو (الله)؟

يعود كامي ليتحدث لنا عن اللاجدوى ليثبت انها قابعة في تفكيركل فيلسوف من فلاسفة عصره، من حيث يشعر أو لا يشعر، فها هو يقول في سيزيف: (فمن ياسبرز إلى هايدغر، ومن كيركارد إلى جيستوف، ومن الباحثين

عن الظواهر إلى شيللر على المستوى المنطقي، وعلى المستوى الاخلاقي، استمرت عائلة كاملة من الإذهان، تجمعها الكآبة والحنين، وتفرّق بينها طرقها أو أهدافها، في سد طريق العقل المتحكم، وفي استعادة ممرات الحقيقة المباشرة...)[18].

التمرّد هو الخلاص!

الانتحار الفلسفي

اللاجدوى أو اللامعقول أو العبث أو المحال تشرَّب به الوجود تغمَّسه، عمقا وسطحا، ماضيا وحاضرا ومستقبلا، ولكن رغم ذلك الحياة يجب أن تُعاش، أي يجب مقاومة المحال، مناضلته، التمرّد هو الخلاص، لا يعني ذلك القضاء على المحال، بل معالجته، محايثته، أي إني احي محاثيا اللاجدوى...

كيف؟

هناك من يلجا للانتحار كي يتخلص من التبعة اساسا، الانتحار الجسدي، كامي يشن حملة واسعة النطاق على الانتحار الجسدي، معنى الانتحار الجسدي بما نحن فيه، ان اللاجدوى قهرت الوعي، استنفذت الوعي نهائيا، الوعي هنا غاب بالمرّة، حجة المنتحر ليست بسيطة، فما معنى الحياة اذا كانت بلا معنى، الانتحار يصادر الزمن الذي يُهدر بلا سبب، ما هو ذنب الزمن، خاو، مجدب، لاقتل نفسي واتحرر، وأحرر الزمن معي، ولكن ما هو ذنب الوعي، ما هي جريرة الوعي، الوعي موجود، ولو لم يكن موجودا لما اكتشفنا اللاجدوى، لما وضعنا اليد على العبث وهو يتغمَّس الوجود، ليكن هو وعي بالشقاء، ليكن هو وعي باللاجدوى، ولكنه على كل حال هو وعي، الانتحار يضحِّي بالوعي تماما، لا يحترم الوعي، ولكن ها هنا نقطة مثيرة، لماذا ينتحر الجسد؟طلبا للخلاص؟ أي خلاص انتهى اليه؟ لم يعد يقبض على الغاية، لقد خسر كلّ شيء، حتى الخلاص الذي ينشده ضاع من بين يديه، ولم ينتف المحال، لقد انتصر المحال هنا فيما كان المنتحر يرمي في التحليل الاخيرالى نفي المحال! النتيجة جاءت عكسية تماما للاسف الشديد!

(18) سيزيف، ص52.

الانتحار يخرجنا من العالم فيما نحن في العالم، وهو خيانة لكل عناصر التجربة، ولكن ما هي عناصر التجربة يا كامي؟

الاول: اللاجدوى، العبث، اللامعقول.

الثاني: الوعي.

والجواب الصحيح على المشكلة هو الجواب الذي ياخذ بعنصري التجربة معا، لا انفكاك بينهما / من كامو والتمرد، ص16 بتصرف /

كان لفلاسفة الوجودية عمل دائب للجواب على هذا السؤال، اللاجدوى تشرّبت الوجود فكيف إذن نحيى، بل لماذا نحيى اصلا؟ وإذا كان الانتحار بمثابة هروب من السؤال وليس جوابا، فان (الامل) هو الآخر هروب، وهو ما اقترحه بعض فلاسفة الوجودية المؤمنين، على راسهم كيركارد، ولكنه الامل الديني الميتافيزي بلا برهان، ميتافيزيا التسليم، المأساة، نعايشها بالامل! ولكن الامل بماذا؟ هل هناك امل بلا موضوع؟هل هو الامل بالخلاص من اللاجدوى وهي تشرَّبت الوجود إلى حد الاشباع به، غيَّبته في ملكوتها المتسلط الجاثم؟

إنّه الانتحار الفلسفي!

المحال، العبث، اللاجدوى ضرب انطولوجي أصيل، الامل يتجافى المحال، يجعله في ذمة النسيان، الامل يتضاد مع جوهر الوجود، ليس الجوهر بالمعنى الفلسفي الكلاسيكي، بل جوهره الروحي الذي هو اللاجدوى، الامل هنا يتجاوز الوعي، يوجه له ضربة قاصمة، لماذا؟ في الامل يتنحَّى العبث بعيدا، يتنحى موضوعا للتصديق، موضوعا للإذعان، ولكن اليس العبث / اللاجدوى هو موضوع الوعي؟

كامي يبني تصوراته هنا على مصادرة يؤمن بها ايمانا عميقا، لا معقولية الوجود كما اسلفنا وبينا، ولكن ليس من حقه ان يفرض علينا مصادرته الاولى هذه كي يقنعنا بما يرتب عليها من نتائج خطيرة للغاية، انها فلسفته وليست فلسفة الآخرين.

الامل خروج من صلب الوجود، صعود إلى أعلى، ولكن إلى اين؟ لا احد يدري، فهي مغامرة اذن، لان اللاجدوى محيطة بالوجود، فاي امل إذن يتشبث به كيركارد وغيره من فلاسفة الوجودية المؤمنين؟

يقول كامي في سيزيف: [إني اسمح لنفسي أن اسمّي الموقف الوجودي انتحاراً فلسفياً، ولكن هذا لا يشتمل على الحكم، وانما هي طريقة مريحة في بيان الحركة التي ينفي فيها الفكر نفسه، ويميل إلى التفوق على نفسه بنفيه هذا...][19].

وهذا هو الانتحار الفلسفي ويقصد به الحركة التي ينكر بها الفكر نفسه ويحاول أن يتجاوز نفسه في نطاق ما يؤدي إلى نفيه، اين المفر من اللاجدوى؟ من المحال؟ من لا معقولية الوجود؟ الامل يحلق بنا بعيدا عن العالم، يسلبنا العالم، فيما إذا سُلِبنا العالم نكون بمثابة خواء، الوعي يدفن نفسه،

الامل انتحار فلسفي، وهو قرين الانتحار الجسدي، كلاهما لا يهملان حقيقة جذرية بشكل مثير للغاية، الحقيقة الجذرية هي أصالة العْبث، المحال، اللاجدوى، وبالتالي، هما طريقان فاشلان للجواب على السؤال الازلي، هل الحياة ينبغي ان تعاش مع ان الوجود عبث؟

المحال والتمرد... كيف؟

مفارقة عجيبة يقع فيها كامي، أليس العالم لا معنى له؟ ولكن اليس لهذه القضية معنى واضح غاية الوضوح؟ لا تثريب عليه، المصادرة على المطلوب مشكلة المشاكل لكثير من الفلسفات، اليس الطبقية هي التي تحرك التاريخ في الماركسية؟ ولكن اين مآل هذا التاريخ والطبقية ينتظرها الموت الكوني المحتوم؟ اليس التحليل النفسي يصمم هيكله، معظم هيكله النظري على مشروع اللاشعور؟ ولكن هذا الارساء هو الآخر مخاض لاشعور صاحبه ام هو متعال، مفارِق؟

لا يحتاج تفنيد لا عقلانية الوجود من خلال البرهنة على العقلانية راسا، بل يكفي ان نتلمس ذلك من تزييف القاعدة الكبرى، العقلانية عنيدة كما يبدو، لانها اخترقت القاعدة الصلبة لمشروع كامي، وهو الذي يرسي الوعي اصالة، ويخاف عليه من الغروب والغياب والتسافل، وفيما يناضل من اجل ان يكون مشروعه واضح المعالم، يرسخ طلب التمازج بين الوعي واللاعقلانية، كيف

(19) سيزيف، ص50.

يكون مثل هذا التزاوج من دون الاقرار أن ثمة معنى موجوداً مهما كانت هويته ومهما كان مستواه، ومهما كان موضوعه، ومهما كان مجاله؟

الضبابية الكامية تنقشع بحدود كبيرة عندما يقرر كامي بانْ لا معنى للحياةأو الوجود بسبب الموت، ثمة ضوء لفهم العالم، أنْ يكون بلا هدف يعني ثمة فهم، ثمة وعي، عندما اصل إلى ادراك لا معقولية الوجود هو نوع من أنواع الفهم، الوعي، الإدراك... إن كامي لا يحيلنا على عماء مطلق، هناك بصيص يخترق عماءه المطلق، يبدد ظلمة الوجود، حتى وإنْ كان فاقد الغاية، الرصاصة الهشة التي تخترق هذا الجسد السردي الفلسفي الذي يبدو صلدا بشكل محكم هو وعينا بالأس الاعلى له.

إن المحال المطلق هو سبب الانتحار، سواءالجسدي منه أو الفلسفي، ثمة معنى موجود، ليكن الإنسان على اقل تقدير، وهو الامضاء الذي اكده كامي لاحد اصدقائه الالمان! ربما للعالم معنى لا يعلو ما هو عليه، ولكن هذا شيء والمحال المطلق شيء آخر تماما.

والآن، حيث اتضح لنا ان الانتحار الجسدي لا يحل المشكلة، ولا الانتحار الفلسفي، فما هو طريق الخلاص؟

كيف نجعل حياتنا ذات معنى والعبثية قد عمّدت الوجود؟ لا طريق سوى التمرد، التمرد على اللاجدوى من حيث انها في صميم الوجود، ليس الانفلات منها، بل القبول بها كتحدي، ومن هنا ينبغي انتفاء حلم الخلاص بترحيلها، نفيها، فلسفيا أو نفسيا، هذه الجدلية لها طرفان، الوعي من طرف والعبث من طرف ثان، يتجذبان بعضهما رغم عناد العلاقة.

يقول كامي: [إنها مسالة العيش في اللاجدوى إنني اعرف على ماذا تؤسس، هذا الذهن وهذا العالم يتوتران ضد احدهما الآخر دون أن يكون في وسعهما أن يتقبّل أحدهما الآخر...][20].

هذا التوتر بقدر ما هو تنافي، عناد، هو تجاذب، ديالكتيك حي، وهنا

(20) سيزيف، ص49.

يكمن الخلاص، ان نعيش في صميم اللاجدوى تحديا، قبول وتحدي، ليس التحدي من أجل النفي، بل من أجل الاستمرار، إن اعدام المحال يعني الخروج من مملكتي كلها، مملكة العالم، مملكة ذاتي أنا، يعني توجيه ضربة قاضية للاستمرارية، بل حتى للصيرورة.

هذا هو التمرد الذي يقصده كامي في معالجته جواب سؤال طرحه بداية (هل الحياة تستحق ان تُعاش)، فهذه الحياة ينبغي ان تستغرَق بشهوة وفرح وسرور وحضور من خلال الثورة على المحال، ليس لاقصائه بل لتوكيده من خلال معاندته، وبمقدار ما نعاند المحال محايثة اكثر واعمق نستحضره اكثر وأعمق، فنشعر بأن الحياة ذات معنى، أو بالاحرى نشعر بأننا نعيش حياتنا! لأن مثل هذا التجاذب والتعاند الجدليين يخلق التوتر، توتر عال الطيف، حساس، مشتعل، فهل كانت بداية كامي السلب؟ نعم، ولكنه السلب الذي يفتش عن إيجاب يعانقه بحقد ومحبة في نفس الوقت!

حقاً إن كامي يدعونا إلى معانقة العدم، ولكنه ليس العدم مقابل الوجود، المقولتان المنطقيتان المدرسيتان (مفهومان لا يجتمعان ولا يرتفعان / زيد ولا زيد)، ولا حتى العدم الاضافي (عدم العلم...)، بل العدم هنا الذي يمكن ان يكون بديل المحال في الكلام والخطاب، أنْ نموت ونحن نعانق العدم، وانْ لا نموت ونحن مستسلمين للمحال، نحمل المحال على أكتافنا بدل أن يحملنا هو على كتفه، نفتح له مسارب وعينا بدل ان يتحكم بوعينا، لا ننفيه، بل نصعّده في داخنا كصورة للعالم، ثم نعانقه عناق المحب!

(غريب) كامي...
خارطة المفارقات التي لا ترحم

من وحي العفوية

الغريب... رواية المفارقات... مفارقات الحياة...مفارقات التاريخ...مفارقات الأخلاق... مفارقات الكون... ومفارقات الإنسان نفسه!

ولكن ما الذي أقصده بالمفارقة هنا؟

في سياق الإحساس البشري الطبيعي، المعهود، المحسوس، العفوي، يأمل الإنسان بشكل عام، أن يعيش حياته سعيدا، أن لا يتحول الوجود إلى جحيم، أن لا يسير التاريخ ضد إرادته المشروعة، أن لا يتحول المجتمع إلى سجن كبير يحصي عليه أنفاسه وخطواته، أن لا تكبل العادات والتقاليد بل وحتى الأديان فكره، وعمله، ونشاطه، ورغباته، وآماله... بل هو يقاتل من أجل أن يزيح من طريقه كل عائق، كل مانع، وهو يناضل على هذا الطريق من أجل سعادته كما يراها، وكما يتصورها.

ولكن قد يحصل العكس...

قد يقف الكون كله ضده، وقد تتحول الحياة إلى عبث، إلى عبئ، إلى قيح. وبدل أن يجد في المجتمع الحاضن الحنون، الذي يبارك نضاله من أجل سعادته، يتحول هذا المجتمع إلى غول، ينهش به، يدمره، يسلخه من كل رغبة في جديد...

أليس الكون سيلاً مستمرا من الممكنات؟

أليس الزمن فرصة رائعة لخلْقه وتخليقه؟

أليست الأديان بشرى السماء لتزيين الأرض وخدمة الإنسان؟

فلماذا يتحول الوجود إلى نار تتلظى بأجسادنا وروحنا وضمائرنا؟

لماذا يعاكسنا التاريخ، يحكم علينا بالموت، الرجوع الأبدي إلى الفراغ الهائل؟

لماذا يحجر علينا المجتمع بجدران عالية، قاسية، سوداء، لا ينفذ بصيص نور من ثناياها؟

أتحدث في سياق الحس البشري الفطري، فكل إنسان منا يحمل في داخله أملا، أملا بالكون المفتوح، وأملا بالمجتمع الحامي، وأملا بالدين المنقذ، وأملا بالأخلاق التي تصون كرامته كإنسان.

ولكن!

تلك هي المفارقات التي أعنيها....

كان مرسو غريبا

حقا كان (مرسو) غريبا!

لم يحزن لموت أمه، حضر دفنها رغما عنه، غادر المدفن بسرعة، وفي اليوم التالي التقى عشيقته، مارس معها الحب والسباحة، وفي مسائه حضر معها فلما هزليا...

لم يذرف دمعة واحدة عند رأسها، شرب القهوة الممزوجة بالحليب، ودخَّن سيجارته بعفوية، كأن لم يكن إلى جانبه تابوت قد أحكم على جسد أمه!

رفض أن يرى الجثمان، لم يعد ذلك يشغله، ولم يفكر به قبل أن يأتي إلى المأوى، ولم يأسف فيما بعد، كان كل شيء بالنسبة له عادي، وعادي جداً، بل هو المطلوب.

كل شيء كما هو: [وإنَّ والدتي الآن قد دفنت، وأنني سأستأنف عملي، وإن شيئاً لم يتبدل، في كل حال][21]، كل شيء يمضي على سنة الرواح والمجيء بمحض الصدفة والقدر، لا شيء يثبت، لا شيء يستحق السؤال في هذا الكون!

لقد وضعها في المأوى لأنه فقير....

حقاً إنه كان فقيراً، موظف بسيط، يعتاش على راتب بسيط، يسيره رئيس جاف القلب، لا يملك غير قدر المواعيد البيروقراطية الجافة.

---

(21) الغريب، ص35.

ولكن ماذا لو بقيت في بيته؟

ماذا لو استبقاها في بيته؟

لا شي! فـ [لم يكن أحدنا ينتظر من الآخر شيئا، ولا من أي شخص سوانا، وإننا كلينا قد تعودنا على حياتنا الجديدة][22]، كان ذلك هو جوابه على سؤال القاضي عن سبب حمله لأمه إلى المأوى، بدل أن يختار لها المكوث إلى جانبه.

يعترف بكل صدق (لم أبد الرغبة في مشاهدة أمي، ولم أبك ولو مرة واحدة عليها، وإنني ذهبت فورا، اثر دفنها، دون أن أنحني بكل حواسي فوق قبرها)!

حقا كان غريبا...

يعرض عليه رئيسه في الدائرة وظيفة هامة في باريس تفتح عليه ممكنات جديدة، تنقله إلى عالم أرحب، علاقات، رحلات، خبرات [إنك في مقتبل العمر، وأعتقد أن هذا النمط من الحياة يطيب لك][23].

هل من موقف جديد؟

[أجبته بالموافقة على كلامه، ولكن في الواقع لم يكن لدي أي فرق بين المعيشتين][24].

وهل هناك أعظم من الحب؟

[جاءت ماري أثناء المساء في طلبي وسألتني إذا ما كنت أريد التزوج منها، فقلت لها أن لا مانع لدي لذلك، وأن في وسعنا عقد قراننا إذا كانت هي تريد ذلك، فأرادت عندئذ أن تعرف ما إذا كنت أحبها، فكان جوابي لا يختلف عما أجبتها به في إحدى المرات على مثل هذا السؤال، وهو أن سؤالها لا معنى له، وأنه ما من شك في أنني لا أحبها...][25].

---

(22) نفسه، ص103.

(23) نفسه، ص56.

(24) نفسه، ص56.

(25) نفسه ص56.

تتصاعد غرائبية (مرسو) بشكل مدهش، من نقطة العلاقة بأمه، إلى دائرة العلاقة بالناس، إلى فضاء العلاقة بالحب، إلى محيط العلاقة بالحياة!

لم يجامل على حساب الحقيقة وهو ينتظر الحكم عليه في المحكمة، رغم ما قدمه له المحامي من نصائح مهمة في هذا المجال!

كان عدم اكتراثه بموت أمه حجة قوية لدى المدعي العام والحاكم أيضا، وكان المحامي يود أن يتخلص من هذا الفخ، حتى إذا أدعى كذبا، ولكن [مما لا ريب فيه أنني كنت أحب أمي كثيرا، ولكن ذلك لا يعني شيئا، فجميع الأصحاء، في الناس، تمنوا، إلى حد بعيد أو قريب، وفاة أولئك الذين يحبونهم...][26].

السلبية لم تكن بمثابة حياد من الأشياء، كل الأشياء، بل وصلت إلى حد الجذب الذاتي في تقرير أي موقف من الأشياء، حتى الحياد اختفى [والواقع أنه ليس لدي ما أقوله، لذلك فإنني أسكت...][27].

لم يكن يعنيه الله، ليس لأنه يملك دليلا على عدمه، بل كل شيء عنده سواء، حتى لم يكن يهتم بحياة أخرى غير هذه الحياة [حياة أستطيع أن أتذكر فيها هذه الحياة...][28].

الأمر عندي سواء!

ذلك هو جوابه وهو يريد أن يسدل الستار على أي سؤال، على أي حوار، على أي حديث، على أي سجال، فلم يعد موقفا سلبيا، بل تحول إلى نقطة صفر بين نعم ولا.

رغم أن (كامي) يستخدم اللغة السردية العادية هنا، حيث كان ضمير المتكلم هو الطاغي، بل هو روح السرد، ولكن عفوية اللغة لم تمنع هذا التصاعد الدراماتيكي في رسم الحدث، وعندما تجتمع عفوية اللغة، مع قصدية الكاتب، يتخلق نوع جديد من الإبداع الفني، فكأن الطبيعة تتكلم بلسانها

---

(26) نفسه، ص77.

(27) نفسه، ص79.

(28) نفسه، ص140.

القدري، وكأن التاريخ ينتظم من خلال قوانين داخلية حتمية!

لقد وصف أحدهم (مرسو) بأنه فاقد الوعي بما يحيطه، وبالتالي، ليس هناك قيمة سلب، ولا قيمة إيجاب بالنسبة لهذا الشاب الجزائري. وقد افترى بعض الكتاب على الموقف السلبي من الأشياء عندما وصفوه بأنه (لا موقف)، متناسين قيمة (لا) في كثير من الأحيان كيف تصنع تاريخا جديدا، ولعل الأساس الجوهري في منطق الفيلسوف الألماني كانت (لا)، السلب، فأن السلب يتيح المجال للجديد، لتخليق ما كان غائبا، ولكن (ميرسو) لم يكن سلبيا، بقدر كونه ليس إيجابيا، إنما هو لا هذا ولا ذاك.

لقد قال مرسو أنه لا يؤمن بالله، هذا الرفض ليس رفضا يجسد النفي، بل يجسد الإهمال، هناك رفض علمي، يقوم على الدليل والبرهان، أما رفضه، فهو رفض كسول، نابع من التعاطي بحواس ميتة مع كل ما يحيط به من وجود عريض.

بطل الغريب هنا لا يضيف ولا يحذف، لا يزيد ولا ينقص، لا يرنو إلى السماء ولا يرنو إلى الأرض، نقطة عائمة، ماتت فيه شهقة الشهوة للحياة، وشهقة الشهوة للموت، ولم تهزه صورة المشنقة إلا عابرا!

لم يفرق بين قواد وبين شريف، كلاهما عنده سواء، لم يفرق بين موت يأتي اليوم وموت يأتي بعد عشرين سنة [... سأموت قبل الآخرين، وهذا أمر طبيعي، ولكن الناس جميعا يعرفون أن الحياة لا تستحق عناء عيشها، وكنت من الأعماق، لا أجهل أن الموت في الثلاثين من العمر، أو في السبعين منه، قليل الأهمية، طالما من الطبيعي، في الحالتين، ان يعيش رجال ونساء آخرون، وذلك على مدى آلاف السنين...][29].

ولكن يبدو لي أن (كامي) لا يريد توريط أدبه وفكره بالمطلق، فإن الحنين إلى الآخر قد يجتاح البطل، وقد فكر مرة في كيفية تخفيض العقوبة، وتذكر مرة أو مرتين خليلته الطيبة الساذجة، ليستدرك في هذه الاستثناءات البسيطة، النادرة، فضيحة المطلق الذي عاد عارا على الفكر البشري.

---

(29) نفسه، ص133.

كان غريبا...

ولكن هل غربته نابعة من داخل ذاته؟

أم هي فضيحة المجتمع القامع؟

أم هي غلطة الوجود الهش؟

أم هي جناية الأديان والمذاهب؟

خطيئة الشمس

أن تكون الشمس قاتلة، سببا في قتل بشر، وأن يتحمَّل إنسان بريء نتيجة هذه المفارقة المدهشة، أن تكون الشمس مصدر موت، مصدر فناء، عبر إرادة مشلولة، عبر مزاج عكر، هامشي، عبر جسد هزيل، عبر عقل عاطل عن كل شي، عبر لغة تتكرر بلا زيادة وبلا نقصان، لأنها عاجزة من داخلها على التواصل مع أي مخلوق، وإذا كان هناك تواصل فلأنها حاجة مؤقتة، وليس لأن هناك حياة تطفح بالحب والجمال والعطاء... أن تكون الشمس كذلك، فتلك مفارقة مدهشة... الشمس على وجه الخصوص...

مفارقة مدهشة!

لقد اختار الكاتب أن يكون منتصف النهار هو وقت الجريمة العارضة! هل لأن الشمس في هذا الوقت تكون في كبد السماء؟ ها هو يلتقي العربي مرة أخرى، بعد أن انتهى كل شي، ظهر العربي وبين يديه يلمع نصل السكين اللعين، كان قد فارقه زميله، فيما ترك مسدسه في جيبه الذي لم يعرف سلاحا يوما ما!

كل هذه المقتربات لم تشكل المفارقة، سلسلة من الوقائع لا تنبي عن مفارقة تهز الضمير، ولكن (حينذاك تخلخل من حولي كل شي، وتعبّأ البحر بأنفاس كثيفة حارة، وخيل لي أن السماء قد تفتحت على سعتها لينهمر منها وابل من نار، وتوتر كياني برمته، وانقبضت يدي على المسدس، وأذعن إلى الزناد، ولمست جوفه اللامع، وفي غمرة هذا الدوي الأجش الذي أصم الآذان كانت البداية، لقد هززت العرق والشمس، وأدركت أنني قد اطحت بتوازن النهار،

وعصفت بالكون العجيب الذي يخيم على شاطئ كنت سعيدا في ربوعه، وحينذاك عاودت إطلاق النار مرات أربع على جسد بلا حراك، فاخترمته الرصاصات دون ما أثر، وكأنما هي طرقات أربع قصيرات طرقت بها باب الشقاء).

تلك هي مفارقة الطبيعة!

يُحال (مرسو) إلى القضاء ليحاكم بتهمة القتل العمد، وفيما يدافع عن نفسه: [بان الشمس هي سبب ارتكابي الجريمة....][30]، تتعالى القهقهات والسخرية من وسط المحكمة، تُرَى من يُصدِّق هذه المفارقة المضحكة بل الخرافية، لقد كان يتكلم بعفو الخاطر: (لم يكن في نيتي قتل العربي... إن الشمس هي سبب ارتكابي للجريمة).

كان ميرسو غريبا قبل حادثة القتل العرضية، غريبا بكل معنى الكلمة، لا يملك غير الموقف الحيادي، لأن كل الأشياء متساوية القيمة والوجود والغاية لديه، فهل جاءت غلطة الشمس لتزيد من غربته؟ وهل هناك قدر يخطط من وراء كل ذلك؟ أم هي مفارقة الوجود كله؟ حيث كل ما يحدث هو بمحض المصادفة؟

ما هي العلاقة بين غربة مرسو وخطيئة الشمس؟

يبدو هناك إصرار على لا معقولية الحياة، أراد كامو أن يجلي هذه الحقيقة، ولكن هل لا معقولية الحقيقة بمثابة بصمة قدرية مطبوعة على ألواحها بالضرورة؟

زيف التسلط الاجتماعي

سبق (مرسو) بسبب خطيئة الشمس إلى المحاكم، تهمته قتل عربي عن سبق إصرار بلا داع منطقي، ولكن من سخرية القدر، أن تغيب القضية الكبرى، قتل هذا العربي، وتأخذ المحاكمة مساراً آخر، فقد كانت محاكمة دقيقة لموقفه كغريب! لقد كان موقفه من أمه، هي المحور الذي دارت حوله أهم وقائع المحكمة.

---

(30) نفسه، ص120.

ينهض المدعي العام [أيها السادة المحلفون: غداة وفاة والدته، كان هذا الرجل يقوم بالسباحة، ويعقد علاقة غير مشروعة، كما راح يستغرق في الضحك أمام فيلم كوميدي، وليس عندي ما أقوله، أكثر من ذلك][31]، لقد غابت قضية القتل، ليس لأن المحلفين مقتنعون بأن الشمس هي المسؤولة، بل لأن سلطة المجتمع تريد شيئا آخر، فأن ميرسو لم يكن منسجما مع المقدس، مع الأعراف، والمحلفون جزء من هذه السلطة القوية القاسية، لقد أحتل السؤال عن قلبه وعاطفته ودينه الجانب الجوهري من الاستجواب كله، وقتله للعربي ليس إلا انعكاس لهذا التمرد على المقدس السائد.

لم يهز الحاضرين ولا المحلفين صورة ذلك الفتى العربي الذي خرقت خمس رصاصات جسده، وتركته مضرجا بدمه العبيط على صحراء الساحل، بل الذي هز ضمائرهم أنه لم يذرف دمعة على جدث أمه، نسيانه الجثمان، انصرافه عن الجثمان بهدوء، ومن ثم مصاحبته خليلته مباشرة إلى حوض السباحة، نحن بين يدي سلطة مجتمع وليس سلطة قانون.

أن صدق ميرسو تعبير عن تمرده على الزيف الاجتماعي بدليل أنه كان يعلم أن هذا الصدق لم يكن في صالحه في المحكمة، وهذا ما أخبره به المحامي، ولكن رفض كل ذلك وأصر على طرح مشاعره عارية.

كانت محاكمة ميتافيزية، تتناول النوايا والمشاعر الداخلية وليست محاكمة قانونية، وبمقدار ما كان مرسو يقول: [... إنني أرى قضيتي غاية في البساطة...][32]، كانت سلطة المجتمع ترى فيها قضية في غاية التعقيد، تتصل بالإيمان وما وراء الطبيعة والأخلاق، كان الحاكم يسأله عن إيمانه بالله، وكأنها هي التهمة التي سيق بسببها إلى المحاكمة، وعن تلك المشاعر الحيادية تجاه نعش أمه، وعن برودة مواقفه تجاه كل من يسأله أو يدخل معه في حوار!

كان الحاكم في واد و(مرسو) في واد آخر، كانت هناك محاكمة خارج الحقيقة، خارج الزمن، ففي الوقت الذي يسال فيه الحاكم (مرسو) عن بعض

---

(31) نفسه، ص111.

(32) نفسه، ص75.

حيثيات الطلقات التي أطلقها على الجدث المسجى، كان (مرسو) يستعرض في نفسه صورة البلاج الأحمر، وشعر بحرقة الشمس تمس جبهته! محكمة خارج منطق التاريخ المعقول، وخارج منطق الكون المعقول.... ولكن كامو يريد أن يبرهن على إمكانية الحياة اللامعقولة.

الصدق حتى النهاية

بقي مرسو صادقا حتى النهاية، ذات المشاعر تجاه أمه، وذات المشاعر إزاء الأشياء، ولم يتزحزح شعرة واحدة عن موقفه تجاه حكمة الكون، فهو لا يؤمن، ولا يرجو الرحمة، وبالتالي، يترجم لنا مرسو يقينا من نوع آخر، بل كان يسخر من يقين الكاهن بشكل مثير، فهو قديس ببساطة، وقدسيته تنبع من يقينه هذا، لم ينافق الناس، ولم ينافق حتى حياته، بل لم ينافق الرحمة!

يسأله الكاهن عن إيمانه بالله، فماذا كان الموقف؟

الجواب على لسان مرسو نفسه: (أجبت بأنني لا أؤمن به، فأراد الكاهن أن يعلم هل أنا واثق مما أقول؟ فأجبت بأن ليس لي أن أسال نفسي هذا السؤال، لأني لا أعير هذا الأمر أدنى أهمية، ماذا؟ ألا تؤمن بأية حقيقة أو مبدأ؟ بلى، إني مؤمن بحياتي في هذا العالم...).

أين مكان هذا الصدق من ذلك الموقف الحيادي من كل شيء في الكون؟

يبدو أن الكاتب الكبير يريد أن يبرهن لنا أن لا علاقة ضرورية بين الصدق كقيمة أخلاقية وبين الإيمان بحكمة الكون، وأن الموقف الحيادي من الكون، أو حتى الموقف السالب، لا يتضاد مع القدسية، ولا مع الصدق، وهذا ميرسو بقي واثقا من موقفه حتى اللحظة الأخيرة من حياته.

كان مرسو يهزأ من يقين الكاهن :[لم يكن يبدو على الكاهن علائم الثقة واليقين، ومع ذلك لا يساوي يقينه شعرة واحدة في رأس امرأة...].

يقول مرسو عن نفسه: [... رغم ما يبدو علي من خلو الوفاض، واثق من نفسي، واثق من كل شي، بل أفوقه ثقة، واثق من حياتي، ومن هذا الموت المقبل علي، أجل أنني لا أؤمن بأكثر من ذلك، ولكني في القليل أتشبث بهذه الحقيقة بقدر تشبثها بي...].

لقد إنهال ضربا على الكاهن، لأن ميرسو لا يريد أن يكون أسير شيء لا يؤمن به، فهو لا يؤمن بالخطيئة، ولا يعرف ماهيتها، ولا يؤمن بحياة غير هذه الحياة، وكانت ثقته بذلك صلبة، ولم يتنازل أو يساوم، وبهذه كان قتله أو صلبه هو بمثابة صلب للمسيح عليه السلام.

مرة أخرى....

إنَّ عدم الإيمان بحكمة الكون لا يبعد الصدق، ولا يحرم صاحبه من شرف القدسية، فيما إذا صمد على موقفه هذا أمام المغريات الجميلة.

طرد الكاهن، ونام ملء جفونه، بل شعر أنه من الضروري أن يعيش مجددا كل شي!

ولأول مرة ينفتح ميرسو: (على لا مبالاة العالم الرقيقة)

كان شهيدا...

المعرفة في (فلسفة) كامي

لم يول كامي اهتمامه اللاهب بنظرية المعرفة التي تُعد من اهم المفاصل المعرفية والبحثية في الفلسفة الكلاسيكية، لم يتساءل عن مصدر المعرفة، ولم يتوغل بمعنى الحقيقة على مستوى التعريف والشروط والامكانات، ولم يشغل ذهنه ولا روحه بمدى الحصول على معرفة يقينية، كل هذه القضايا رحَّلها مع ترحيله لكل أسئلة الفلسفة ومشاكلها الانطولوجية والابستمولوجية، ولكنه انغمس بقضية (الوعي) بحماة طاغية إلى حد حارق، ولم يكن الوعي في قاموسه الفلسفي والفكري هو الاحاطة بقوانين الارض أو السماء أو الماء أو الحرارة أو الجسم، بل الوعي هو هذا الشعور المتدفق بالحياة من أجل ممارستها بكل عنفوان وجداني رغم اللامعقول، شرط اُلوجود الإنساني هو الوعيُ، حتى اللامعقول شرطه الوعي، ما هو الطريق إلى اكتشاف اللامعقول، اللاجدوى، المحال، العبث؟ انه الوعي، والامل يتصادم مع الوعي لانه يخرجنا من العالم، العالم والوعي مترابطان، متشارطان، بل احتضان اللاجدوى مشروط بوعينا، وعينا نحن بطبيعة الحال وليس وعي الالهة.

يقول في سيزيف: [في علم النفس كما في علم المنطق توجد حقائق، ولكن الحقيقة لا وجود لها].

ضربة شرسة يوجها كامي لعلم المنطق، الكلي يتهاوى هنا، يترنح، يتحول إلى وهم، بل هو وهم اصلا، وما هو مصير المنطق فيما (الكلي) ينسحق بهذه القسوة المفرطة، بل إذا اردنا ان نحاكم كامي يحق لنا ان نساله، تُرى وكيف تفسر سيرة العلم واحكامه، حتما هناك حقيقة كما يقول المنطق كي يتسنى للعلم ان يواصل مسيرته قدما!

هذه الحقائق التي يقصدها كامي ليست حقائق علمية، الحديد يتمدد بالحرارة، أو اللاشعور يشكل البنية التحتية لكل احكامنا الفكرية واتجاهاتنا الاديولوجية، وانما هي الوقائع كما هي، كما تجري، كما هي تترآى لعينه، لسمعه، وكما تجري بين يديه، أي ما تشبّع به الحس طرا.

لقد جسد انجازه (اعراس) نظرته هذه بكل صراحة ووضوح وشبق وانبهار وذوبان، (اعراس) جولة (حسيَّة) طاغية على العالم، كلها حس، كلها حس بلا فاصل!

أعراس انجاز حسي، كانت جولة في (تيبازة) احدى قرى الجزائر الغارقة في شمسها الفرحة الجذلانة، متكئة على شواطيء البحر المتراخية حينا الصاخبة حينا اخر، المنتشية ببخار ارضها الصاعد من اعماق السر الكوني...

يقول في اعراس تيبازة: [... من الارض إلى الشمس يصعد على كل مدى العالم خمرٌ سخيٌ تترنح له السماء، نسير إلى لقاء الحب والشهوة، لا نسال دروسا، ولا نبحث عن الفلسفة المريرة التي تُطلَب من أجل العظمة][33].

التشبث بالحياة اولاً إذن، لانها هي الاصيلة [كل شيء يبدو لنا باطلا، ما عدا الشمس، والقُبَل، والعطور الوحشية.... إنَّه فجور الطبيعة والبحر اللامحدود الذي ياسر خلاياي كلها...][34].

(33) ص 72 ترجمة جورج طرابيشي، طبع المدى، سنة 2007، طبعة اولى.
(34) ص 72.

يقول كامي في اعراس هذه القرية الجزائرية البحرية المشمسة: [إني احب هذه الحياة حبا لا تكلُّف فيه، وأريد ان اتكلم عنها بحرية: إنّها تمنحني كبريائي، ولكوني إنسانا، ومع ذلك، ما اكثر ما قيل لي هذا: لا شيء يدعو للفخر، بلى، ثمة ما يدعو إلى ذلك، هذه الشمس، هذا البحر المتوثّب بالشباب، جسدي بما فيه من طعم الملح، والمدى اللامحدود الذي يلتقي فيه الحنان والعزّ في الصفرة والزرقة، فلاقف قوتي وطاقتي على تحقيق ذلك، كل شيء هنا يتركني بكرا، فانا لا اتخلى عن شيء من ذاتي، ولا اتحجب باي قناع، يكفيني أن أتعلم بصبر ان علم الحياة الصعب الذي يفوق كل فنون الحياة][35]

يقول: [يكفيني ان أعيش بكل جسدي، وأن اشهد بكل قلبي، أن أعيش تيبازة، وأشهد، ثم ستاتي الآية الفنية فيما بعد، إنّ في هذا لحرية][36].

بناء على هذه المقتطفات السريعة من انجاز (اعراس تيبازة) وهي مقالة وليست كتابا يمكن ان نستنتج ما يلي: -

اولا: الحياة هي الاصيلة، هي المطلب الاول.

ثانيا: الحس متعة غارقة بشبقها الحي، النشط، مصدر الاحساس بالحياة.

ثالثا: الفلسفة الجديرة بالقبول والتفاعل ليست هي التي تُطلَب من أجل العظمة بل التي تُطلَب من أجل المتعة الحية.

ولكن الصرخة المدوية في اعراس تيبازة قوله: [عندما اقول (ارى) فكأني أقول (اؤمن)][37].

هذه الصرخة هي لب فلسفة المعرفة لدى كامي، المعرفة حس ومتعة، الايمان موضوعه المحسوس، موضوعه المحسوس في سياق متعة طاغية، متعة حية، وما يلبث كامي يلقي بعض الظلال الشفافة على هذه القاعدة الجوهرية في تفكيره بالقول: [وأنا لا أصر على إنكار ما تستطيع يدي أن تلمسه وشفتاي أن تداعباه][38].

---

(35) ص 75.

(36) ص 76.

(37) ص 76.

(38) ص 76.

الإنسان هو الحاضر الاول في حس كامي، في فلسفته الحسية [هنا عيون وأصوات اولئك الذين يجب عليّ أن أحبهم][39]، فليس الحس الكامي بلا موضوع جوهري، بل الإنسان هوالجوهر هنا.

سياحة سريعة في (أعراس) كامي تجعلك تحس بكل بساطة انغماسه بفلسفة الظاهرات الهوسرلية، لانها استعراض حسي متدفق للعالم، استعراض حسي مشتعل بنفسه إلى حد الاستغراق، ولكن نقطة الافتراق، أن هوسرل تصاعد من الحس، من الظاهر إلى عالم (الماهيات) المجردة، أي عاد إلى أجواء المنطق الارسطي بشكل وآخر، هناك كان يقبع بشكل لاهوتي وراح ينظِّر لمنطق شبه جديد، اما كامي فاستمر وفيا للظاهر الحسي، ولست مجازفا اذا قلتُ ان كامي في اعراس تيبازة كان ترجمانا امينا لهايدغر (الإنسان ـ في ـ العالم)، ولكن نقطة الافتراق أن هايدغر جرفته حمى صوفية وجودية ساخنة، اخترقته صوفية (هايلدرن)، صوفية فيها الكثير من السوريالية، كانك تلتقي بشكلانية الروس الادبية، فيما كامي بقي ثابتا راسخا مع معشوقه الحسي، ولم يتورط كامي بتوظيف الحس لغايات خارج مملكة العالم، العلو، هذا السحر الذي اجتذب كارل ياسبرز بقي لا يعجب كامي وهو يسرح النظر الحسي الحيوي في عالم (تيبازة)، الوجود والماهية تذوابا في حس كامي وهو يتحسس بخار البحر، ملح البحر، حرارة الشمس، حنان الشمس، فوداعا سارتر!

الجسد هو المُعطى الاول في فسلفة كامي، ولكن ليس على طريقة (اندريه جيد) حيث يُطلب إليه: [أن يودع شهوته ليجعلها أكثر حدّة، وهكذا يقترب ممن يطلق عليهم، في لغة البيوت العمومية، اسم المعقّدين أو ذوي الافكار][40].

إنّه الجسد بلحمه وشهوته ونزعاته الواضحة، لا غموض، ولا إبهام، ومن هنا كان الشعب البربري يتمتع باقصى حضوره بسبب تماسه مع جسدة كمعطى نهائي، وكل ما في الوجود يدور حول هذا المعطى النهائي بكل معنى الكلمة.

أن (حقائق اللحم والجسد) هي الوضوح الذي ما بعده وضوح، تضاهي بل

---

(39) الظهر والوجه، من مجموعة اعراس، ص124.

(40) الصيف، من مجموعة اعراس، ص90.

تفوق اليقين الرياضي، ورغم هذا الوضوح له لعبته الرائعة، المذهلة، الخفية، التي من الصعب التنبؤ بها [وانت إنْ عشتَ... قرب الاجساد وبالجسد، فإنك ستبين أنّ له درجاته، وحياته، وقد أجازف بالقول أنّ له لغوه الخاص، وسيكلوجيته الخاصة][41].

الجسد يعرف طريقه، تلك معجزته المذهلة [إنَّ لتطور الجسم كتطور الروح تاريخه، وانتكاساته، وتقدمه، وعجزه... حين تذهب إلى مسابح المرفا أثناء الصيف، تدرك ان جميع الاجسام تنتقل انتقالا متوافقا من الابيض إلى الذهبي، ثم إلى الاسمر، وفي النهاية إلى لون تغبيّ هو منتهى الجهد الذي يستطيع الجسم أن يبذله في تحوله][42].

ليست حركة مكيانكية كما يتصور البعض من خلال التعامل الاولي مع النص، بل هناك لغة جسدية يجب أن نعيها، قدرة الجسد على التوافق مع حركة الكون، لعوب، فنان، فهل كان ذلك هو الذي أوحى لكامي مشروعه عن (المقصلة)؟

فماذا تقول المقصلة؟

موقف كامي المضاد لعقوبة الاعدام تعبير موضوعي عن ايمانه بالحضور الطاغي للجسد، وانه الحقيقة القصوى، ذبح الجسد بهذا الشكل مهما كانت الاسباب عبارة عن ذبح للوجود، للحاضر، بل للحضور بمعناه البدهي، كتاب المقصلة دفاع عن الجسد، بكل لغته الادبية الفائقة وكل حججه القانونية والتجريبية، فالمقصلة تقطع راسا وتقذف به في زنبيل ينتظِر المفاجاة المرعبة، وبالتالي، المقصلة تنهي جسدا، ومن هنا فإن انتفاء عقوبة الموت أو الاعدام ليست سوى تعبير موضوعي عن احياء جسد، أو انقاذ جسد.

ينقل كامي عن اطباء يتكلمون عن خارطة الجسد المعدوم [فإن مثل هذه المشاهد فظيعة الايلام، أن الدم يخرج من الاوعية بقوة نبض لالوداجين المقطوعين، ثم يتخثر، وتتشنج العضلات، وتتقلص ليفاتها بطريقة مذهلة،

(41) نفسه، ص90.

(42) نفسه، ص90.

ويتموج المعي، وينبض القلب بحركات لا منتظمة، ناقصة، أخاذة، ويتقلص الفم في لحظات معينة بتعبير اشمئزاز، وصحيح ان العينين بلا حراك، في ذلك الرأس المقطوع، متسعتان، لكنهما لحسن الحظ، لا تنظران، وإذا لميكن فيهما ذلك الكدر، وذلك اللون الحليبي الذي تتلون به الجثث، إلّا أنهما باتتا لا تتحركان، إن شفتيهما حية، لكن شخوصهما ميِّت][43].

كامي يثأر هنا للجسد، يريد ان يهرب به من عقوبة تشضيته، من عقوبة تمزيقه، يريده كائنا متماسكا حتى وإنْ كان مسجّى على سرير الموت، الجسد وحدة متماسكة، متناغمة، الاعدام يضدع هذه الوحدة، سواء كانت وحدة من خلق الله أومن خلق الطبيعة، يجب أن تبقى وحدة، الجسد ليس اشلاء بل كيان، وحدة رائعة.

تتصل وحدة الجسد بقواه الغرائزية، والقوى الغرائزية في صراع محتدم، وبالتالي، هي [ليست كما يريدها القانون، قوى ثابتة في حالة توازن، إنّها قوى متبدلة تموت طورا، وتنتصر طورا آخر][44] يماهي كامي بين الجسد والتحولات التي يمر بها، فإن صراع الغرائز، وانتصار احدها على الاخرى مؤقتا، وتبادل بركة الانتصار في سياق حركة من الصعب التحكم بها، انما اشارة إلى لغة الجسد المائجة بالتحولات، الثرية بالحركة، حيث يتفاجا بذلك حامل الجسد نفسه!

يقول كامي: [إنَّ تفاوت هذه القوى يتم بشكل عام بسرعة اكبر من أن يسمح لقوةٍ واحدة بالسيطرة على الكائن باسره، لكن قد يحدث أن تطغي إحدى قوى النفس إلى حد تحتل معه مجال الشعور كله، ولا تستطيع غريزة البقاء، وإن كانت غريزة الحياة، ان تكبح عندئذٍ طغيان تلك القوة التي لا تقاوم، ولقد كان ينبغي، كي تكون لعقوبة الموت قدرة تخويفية فعلا، ان تكون الطبيعة البشرية مختلفة عما هي عليه الآن، وأن تكون مستقرة صافية استقرار القانون وصفائه، لكنها ستكون عندئذ طبيعة ميتة][45].

---

(43) المقصلة، ص19.

(44) نفس المصدر، ص26.

(45) نفسه، ص26.

النفس في سرد كامي هي الجسد بنزعاته وغرائزه وقواه، فالجسد طبق هذا النص ليس صافيا، انها بؤرة صراع مذهلة، هجين، من الصعب التحكم بمفاجآته.

الجسد يساوي حق الحياة، وعندما نُقرُّ بحق الحياة إنما نقر بتاصيل جسد، بل نقر باولوية جسد، وهذه الاولوية ليست زمنية، بل اولوية رُتبية، أسبقية رُتْبية، كما هي اسبقية حركة اليد على حركة المفتاح الموجود في متناول تلك اليد، لا معنى لهذا الحق دون جسد، بل حق الحياة هي بمثابة جسد حي، جسد في العالم، [وهو الحق الطبيعي لكل إنسان، حتى وإنْ كان من حثالة البشر، إن أرذل المجرمين، وأنزه القضاة يلتقيان في هذا الحق جنبا إلى جنب، بائسين ومتضامنين سواسية... وليس مسموحا لاي منّا، على الاخص، أن ييأس من إنسان واحد، إلّا بعد موته الذي سيجعل حياته مصيرا، ويسمح بالتالي بالحكم النهائي][46].

الوعي والتجربة

يحدد كامي موقفه النهائي من الوعي بكلمات قليلة، موجزة، ولكنها واضحة صريحة: (كل شء يبدأ بالوعي، وما من شيء له قيمة إلّا من خلال الوعي)، هذا ما نقراه بوضوح في سيزيف، على ان الوعي ليس موضوع نفسه، كامي ليس فقط لا يورط نفسه بهذه الإشكالية الفلسفية العميقة بل ينكرها من الجذور، لا يؤمن بها، وليس الوعي هو التامل الميتافيزي، ولا حتى الاكتشاف العلمي، ولا تنضيد فكر معلوم من أجل الوصول إلى مجهول، الوعي مباشرة الوجود الماثل، أي تجريبي، وهنا لابد ان نسلط الضوء على تجريبية الوعي لدى كامي، التجربة هي المعايشة، وليس التجربة هنا تقنية بحثية، وبالتالي، قد تكون التجربة سلبية وقد تكون ايجابية، أي تتقرر في وقتها، ليس هناك حكم مسبق، ولا حكم لاحق، بل هناك حكم في وقته، لان التجربة الوجدانية ليست ارقاما حسابية، ولا معادلات كونية، بل هي انغماس في العالم، في عمق اللاجدوى لتحديها في سياق الاعتراف بها بل في سياق التمسك بها إلى حد اللعنة.

---

(46) ص 55.

هي ليست تجربة ملقاة عليّ من صديق، أو من خلال خبر اتلقاه، أو من خلال مصادفة تطلعني عليها، بل التجربة لدى كامي ومن حيث صلتها بالوعي، تجربة مباشرة بكل معنى الكلمة (إنني اتنفس السعادة الوحيدة التي املك القدرة عليها)، ومن الطبيعي في مثل هذا التصور للعلاقة بين الوعي والتجربة، من الطبيعي في مثل هذه الحال أن يغيب(الوجود) ويحضر (الموجود)، تقاطع كلي مع مهمة الفلسفة بمفهومها الكلاسيكي اليونانية والمدارس التي اختطت معالمها الرئيسة، اقتراب حي من الفلسفة الوجودية، تلك الفلسفة التي تنفر من مصطلح الوجود وتنغمس في (الموجود)، ولكن يحاذر كامي من ان يوشِّح التاملَ بنعمة العلو أو ما شابه، يمكن للفكر ان يتجاوز لُجَّة اللحم والدم والعظم، يتجاوز غمرات البحار والانهار، ربما، ولكن يفقد الوعي هنا حرارته الحقيقية، إنَّ ذلك لا يتحقق من دون مباشرة ساخنة مع الموجود ولكن في لجّة العبث، اللاجدوى، المحال، محايثته كي نشعر باننا موجودون.

الوعي ليس لصق نفسه، وانما يتحاور مع نفسه عبر تواصل مع الشمس، البحر، عذابات البشر، هذه الفيافي والصحاري والجبال والنجوم وكل ما يقع عليه الحس، وهو بهذه الصفة أو النعت يفلت الوعي من صرامة كنط.

ولكن هل للوعي من مسيرة؟

يبدا بوعي العبث، اللاجدوى، ويرسي على ضفاف التمرد، هناك مسيرة حتما، ولكنها مسيرة داخلية، اليس المجال هو شريان الحياة، دم يسير في عروق الكون؟ وبالتالي، اتصال الوعي بهذا المحال تفرضه البداهة، حتى وإنْ سعى الوعيُ إلى ذلك، لا تنتفي البداهة هنا، الواقع يفرض نفسه، لا مفر من عالم المحال، ولكن ينبغي أن يوازي ذلك موقفٌ، ما هو الموقف؟ لا للانتحار الجسدي، ولا للانتحار الفلسفي، والحل هو التمرد، وعنده يرسي الوعي رسالة ووظيفة وتاريخا.

ولكن هذا التمرد هل هو الآخر مفروض على الوعي كما هو المحال؟ يبدو إن الجواب من خلال نصوص كامي تشي بالسلب، فهل يقود هذا إلى الاستنتاج، بان التمرد خيار؟ يبدو أن الجواب من خلال نصوص كامي تشي بالايجاب.

هذه المسيرة يشوبها غموض في الواقع، فالمحال ليس شيئا من الاشياء،

كأن يكون شجرة أوجبلا كي يفرض نفسه على الوعي، أو على أقل تقدير ان يتمظهر للوعي، يتخارج للوعي، وإلا لكان عقيدة بدهية، وهل ينكر كامي ان هناك من البشر من ينكر هذا المحال، ويستنكره فيما اتخذ عقيدة وتصورا وبداية للوعي؟

الوعي بهذه المعطيات اجتهاد يخص صاحبه، أي كونه يبدا بالمحال كما يطرحه كامي، وكونه مسيرة من المحال إلى التمرد فلسفة سلوك تخص صاحبها، أي ان مسيرة الوعي من المحال بدايةً والارساء على التمرد في النهاية ليس مما هو كائن بل هو مما ينبغي ان يكون، اشبه ما يلتحق بموضوعات العقل العملي.

كامي يدعونا إلى ان نعي المحال، هو كامن في الوجود، بين الابدي والزمني، بين الطموح والممكن، ينشا من هذا التصادم بين الرغبة بالوحدة والانسجام والوئام والسكينة وبين الموت والغربة والشقاء، حيث يضطرب الفيلسوف في تشخيص المنشا بدقة ومهارة الفيلسوف التقليدي في محاكمة المفاهيم والافكار والتصورات، نرا ه من جانب آخر يعلق الوعي على المحال ذاته، فلولا هذا التمزق بين ما هو كائن وما ينبغي ان يكون لما كان هناك وعي، أي ان المحال سبب الوعي، فكيف يكون الوعي بداية كل شيء ونهاية كل شيء؟ بل تتصاعد طبيعة العلاقة بين الوعي والمحال في نصوص كامي لتعلن عن ان كلا منهما هو عين الآخر!

ولكن أليس الوعي مسيرة تبدا بالمحال وترسي على ضفاف التمرّد كما ينص الادب الكامي؟ فاي فوضى يقع فيها الفيلسوف إذن وهو يماهي بين المحال والوعي؟ يماهي بينهما ليس اشتراطا، بل على نحو الاستعاضة والبدلية!

هل من علاقة بين الوعي والتمرّد؟

ياتي كلام مفصل في ذلك.

خارطة مفاهيم

الحرية:

في البداية لا مشكلة هناك اسمها مشكلة الحرية، هذه المشكلة من خيال الميتافيزيك، بسبب علاقة ذلك بالله، وفيما نأى كامي بالمسالة الميتافيزية الكبرى، أي الله، عن مملكة السؤال، ومسؤولية الجواب، يكون قد نأى بنفسه عن الخوض بما يعرف بالحرية الميتافيزية، هل الإنسان أساسا مخيَّر ام مجبر، أو هل الإنسان بدايةً حر أم مجبور، إنها حراثة في البحر، بل مضيعة للسعادة، وتؤدي إلى نسيان المحال، وتلقي بنا إلى عالم ليس عالمنا، الحرية التي خاض كامي من أجلها نضاله المستميت هي حرية الضمير، حرية الكلمة، حرية الإنسان بشكل عام، بل الحرية بتشخيصها الفردي [ليس لي شان بمشكلة الحرية الميتافيزية... إنني استطيع فحسب أن اجرِّب حريتي، ان مشكلة الحرية في ذاتها مشكلة لا معنى لها][47].

هذا الموقف نابع من فلسفة المباشرة المتدفقة بالشعور مع العالم، فان ربط العالم بعلة كاملة، مسيطرة، مهيمنة، متسيِّدة، وربما تحاسبنا غدا تزج الحرية في متاهات السؤال والجواب المنتمين إلى غير عالمنا، تقضي على

المحال والتمرد على المحال، وهما الركنان الجوهريان في فلسفة كامي، وعليه، الكلام عن الحرية لا يحتاج إلى ايذان من الميتافيزك، حيث يجب الإرتكان إلى مرهونية العالم لما هو متعال عليه!

وإذا كان كل شيء يبدا بالوعي، فالحرية لا تتجلى على مستوى الايمان والممارسة من دون الوعي بها، وبناء على ذلك الحرية إدراك وحس وشعور وفهم، فهو يقول: [إن العودة إلى الوعي، والخلاص من النعاس اليومي، يمثلان الخطوتين الاوليين على طريق الحرية المحالة][48]

الحرية المستمدة من الايمان بمذهب معين، اديولوجيا معينة، حرية مُعطاة

---

(47) سيزيف 79.

(48) نفسه، ص79.

بالمجان، الحرية التي تُستمد من وعي الكون، من وعي هذا المحال، ثم وهي الوعي العميق، إنها الحرية المكتسبة بالوعي والنضال معا، حرية الاديولجيات مبررة عقليا، في اكثر الاحيان، الحرية النابعة من وعي المحال ومحايثته اعترافا وتمردا مبرَّرة بفعل الممارسة، تملك معها شرعيتها، ليس هناك فصل بين الحرية وشرعيتها، شرعية الحرية ليست خارج الحرية كي نثبتها لها، بل شرعية الحرية لصق الحرية ذاتها، والبرهان على شرعية الحرية سراب، لا معنى له، كمن يريد ان يبرهن على الماء سائل بطبعه!

الحب:

لا ينغمس كامي بتعريف الحب منطقيا، ليست هذه شغلته، بل هي شغلة عاطلة، يدخل بلا مقدمات عالم الحب ليتحفنا بآرائه وافكاره وتصوراته، وكل ما قال عن الحب حسب اطلاعي على صلة بشغفه المتدفق بالحس، الحس الحيوي، مباشرة الوجود.

يقول في سيزيف: [ليس هناك حب أبدي... ومثل هذا الحب ينتهي فقط بالتناقض النهائي، الموت][49]، فالحب الابدي متقوِّض حتما، ما دام هناك موت، ولا شيء بعد الموت، وإذا كانت الابدية هي ذات تدفق الايام كما يقول كامي، فإن أي ربط بين الحب والابدية ينبغي ان ينبثق من الحضور، من التجسُّد الشخصي، اللحظي، الحاضر [ونحن نعني بالحب ما يربطنا بمخلوقات معينة... أما عن الحب فلستُ أعرف غير ذلك المزيج من الرغبة والانعطاف والذكاء الذي يربطني بهذا المخلوق أو ذاك...][50].

هنا نتلقي بـ (هوسرل) بشكل مكثّف، فكما ان الفكر قصدي، كذلك الحب، وجهة الحب ينبغي ان تكون مسمّاة، مما قد يعطينا الحق بالقول ان كامي هنا (هوسرلي) اكثر من هوسرل نفسه!

الحب الابدي مستحيل فسيولوجيا، فلماذا التشبث به وربما العمل من اجله، تلك جهود ضائعة حتما.

---

(49) ص 86.

(50) سيزيف، ص87.

الحب : [هو حب المحسوس، فهو بذلك يقود إلى الاشياء والكائنات في كثافتها، في دمها ولحمها، في فرديتها، إنه يصرف الإنسان المتمرد عن النظريات المجردة، ويقوده إلى البيوت، قريبا من المخلوقات، في اتصال مباشر من أخ لأخيه][51]

الحب المطلق جريمة بحق الحب ذاته، بالحب المطلق تفني الآخر، تلغي الاشياء والكائنات وكل ما عدا المحبوب، الحب النسبي هو ما يعمر القلوب، ويؤصِّل لشرعية التواصل مع الجميع بلا استثناء.

لقد كان دون جوان على وعي تام بالزمن، كان يدرك من اعماق اعماقه بانّه لا يملك سوى اللحظة التي هو فيها، ولذلك يسعى لاشباعها حالا، وفي غمرة من الرضا، ومن دون التعلق بامل ربما ياتي وربما لا ياتي، دون جوان بهذه الفلسفة لا ينفصل عن الزمن، ان التشبث بالامل هو انفصام روحي رهيب، تبلد فكري، لان اللحظة الحاضرة هي الامل، ومن هذه النقطة بالذات يمجد كامي اخلاق الكم على الكيف، أي المحسوس على الغيب، عيِّن وشخص لي من تحب، ماذا تحب، ولا اريد منك قصيدة رومانسية رائعة عن الحب بحد ذاته، الشيء في ذاته من المحالات المعرفية كما يرى كانط، فلماذا التورط بالحب من أجل الحب ذاته، شيء سمج للغاية، والكم انقاذ من هذه الكيفية الساذجة [ما يدركه دون جوان في الفعالية هو أخلاقية العدد، في حين ان القديس، بالعكس، يميل نحو النوع، وعدم الايمان بالمعنى العميق للاشياء أمر من خصائص الإنسان اللامجدي... دون جوان لا يفكر بـ "جمع النساء" وإنما يستنفد عددهن، ويستنفد عددهن، ويستنفد معهن فرصة الحياة...][52].

الأم العاطفية، الزوجة العاطفية، تملك قلبا مغلقا، لا ينفتح خارج موضوعه الصنم، الميت، (مبتعد عن العالم)، فيما الحب يجب ان يكون هو ذات (التحرير)[53].

(51) كامو والتمرد، ص52.
(52) سيزيف، ص86.
(53) نفسه ص87.

التضامن:

من ابرز أخلاقيات التمرد أو بالاحرى الإنسان المتمرد، أو هي من مفردات التمرد الجوهرية في فكر وادب كامي، رواية الطاعون تجسيد نشط، ذكي، حي لمفهوم التضامن، وكعادته يلامس المفهوم من خلال حركته الواقعية وليس من خلال التعريفات المنطقية، ولا يقيم أي رابطة موضوعية أو ذاتية بين المفهوم واي متعال، حتى وإن كان الله، وفي تقديري ان ما طرحه كامي حول التضامن كان متاثرا بما جرى على فرنسا من احتلال نازي شره، حيث انخرط في كفاح دام ضد الاحتلال مع الاخرين، وربما توليه مهمة التوجيه الفكري والسياسي والثقافي لحركة المقاومة اغنت الكثير من تصوراته وافكاره حول التضامن.

يؤسس كامي لتضامن أممي من حيث لا يشعر، فهو ينادي بوقفة تعاونية تعاضدية ضد قاسم مسترك، يرهق البشر بلا تمييز، ويعذب الإنسان بلا تفريق، ويمزق الوجود بلا استثناء، اي، الشقاء البشري، ويعلِّق مثل هذا المنجز على الوعي ايضا، فان الوعي بهذا الشقاء يقود أو يستلزم التضامن، التضامن البشري طرا، ولانه يتعاند بشكل مرير مع (الكلاني والجوهري والشامل) يحدد نماذج من هذا الشقاء، لانه اصلا عبارة عن نماذج وليس بمثابة فكرة مجردة أو موجود عائم، كأن يكون وباء يجتاح العالم أو بلدة بعينها كما في (مهران الجزائر) أو حرباً عالمية اوحرب محلية.

يقول كامي على لسان احد ابطال الطاعون: (من هذه اللحظة أصبح الوباء أمراً يهمنا جميعا)، تلك هي صرخة الطبيب المتمرد (ريو) الذي لم يؤمن باي متعال خارج حدود الممكن الذي يحيط به، فهل هي كذلك صرخة القس (بانيلو) حيث كان جل اهتمامه ان يصلي على ضحايا الوباء الفاتك اللعين؟ هذا ما سوف اتحدث عنه حين استعراض رواية (الطاعون) لاحقا، ومن الغرائب حقا ان تكون صرخته مدوية رغم ايمانه العميق باستحالة القضاء على الطاعون، هذه المفارقة تطرح علينا إشكالية (الامانة)، فالإنسان الامين هو الذي يمضي مع مهمته إلى الأخير، فـ (ريو) يمارس اخلاق المهنة، وفيما يساله الصحفي الذي كان يغطي مشاغل الطاعون القاسي عما تعنيه الامانة في قاموسه الفكري يجيب: (لا أعرف

ما هي بوجه عام، ولكني اعلم أن معناها في حالتي ان أمارس مهنتي)، انه (كامي) وليد لحظته، وليد الاشكالية الضاغطة في وقتها، وليد الهم النازل من السماء أو المنبثق من الأرض في لحظة محدّدة، كان يكره الوعظ الاخلاقي إلى حد اللعنة!

التضامن تجاوز الفردية المنغلقة إلى فردية منفتحة، من ابشع الافكار هي التي تضع التضامن في خانة اسباب اليته الفردي، الضياع، انهيار الذات، لقد كان (ريو) يحمل في داخل كل ابناء وهران، ولذلك كان يائسا! المزيد من شرح هذه المفارقة في سطور لاحقة باذن الله.

هل الانتصار للجماعة في التضامن ام للفرد؟ الفرد هو المنتصر، لانه اكد ذاته من خلال الجماعة.

قراءة أخرى في (الطاعون)

المدينة المطعونة!

رواية (الطاعون) هو المُنتَج الذي دخل من خلاله كامي عالم (نوبل)، وهي تحمل مفاتيح فهمنا لعمله الفلسفي الضخم الذي جاء بعنوان (الإنسان المتمرد)، ويحسن بنا تقديم تعريف سريع بشخصيات الرواية المهمين قبل العمل على تشريح الرواية وتفكيك شفراتها والغازها ومضامينها.

- الطبيب (ريو) الذي انهمك بكلّه بمواجهة مرض الطاعون الفتاك بعزيمة صاحب المهنة الذي يجب ان يؤدي وظيفته بامانة بصرف النظر عن النتيجة.

- تارو، زميل (ريو) كان رفيقه في مواجهة عاصفة الطاعون التي راحت تحصد سكان المدينة بلا رحمة، العبثي الذي ابتسم للمحال، فقرر ان يعب ما شاء من متع الحياة رغم عمله المضني ضد بلاء الطاعون حتى التهمه الطاعون بعد ذلك.

- جوزيف غران: الشخصية التي نحتها كامي طبق مرسو، كان منغمساً بكتابة رواية ولم ينجز منها سوى سطر واحد، هرسه المحال ولم يتكيف معه معاندا من اجل ان يعيش حياته.

- رامبير، الصحافي، لقد دهمه الطاعون وهو غارق في إعداد بروتراجه، كان مرتبطا بحب خارج المدينة، قرر ان يغادرها من اجل حبه، ولكنه ينتصر فيما بعد لبقائه مع اهل المدينة يناضل ضد الوباء الخطير، لقد اختار التمرد على الاستسلام.

- الأب بانولو، الراهب الخطيب المفوّه، لقد وظف كل طاقته الوعظية لاقناع سكان وهران بقبول البلاء والتعايش معه، قبوله كعقاب وليس بمثابة خطا كوني!

هذه أهم الشخصيات التي نصادفها في عمله الروائي الضخم (الطاعون)، ويرى كثير من النقاد ان كل شخصية من هذه الشخصيات تحمل شيئا من كامي، فكان كامي وزّع نفسه على ابطاله، وبالتالي، فإن رواية (الطاعون) هي خلاصة حياة وسيرورة كامي الفكرية والنفسية!

يكاد النقاد يهملون تشريح نقطة مهمة في الرواية، اعتبرها مدخلا لقراءة كل الشخصيات التي نصادفها في الرواية، اقصد ذات المدينة التي ضربها الطاعون، وهران، وهي (ليست اكثر من مقاطعة فرنسية على الشاطئ الجزائري)[54]، وطبيعة الحياة الآلية التي تشرّبها سكان المدينة، كان كل واحد من (الوهرانيين) بمثابة شبح يمشي على الارض، لقد استسلموا جميعا لجحيم العدم، أو جحيم العبث، ولكن أي عبث هو؟ العبث الذي تتقيّاه المدينة بحسب طبعها وهويتها واجوائها ونوعية الحياة فيها، هناك قيء وجودي طافح في وهران، وليس هناك ما يوقف هذا القيء الوجودي.

سكان وهران طبعتهم مدينتهم بطباعها، لقد امتصوا عبثها، تمثلوا العبث الوهراني من دون ان يفكروا بمعاندته، حملهم على كتفه، يرتحل بهم إلى أي جهة يريد، مدينة [بغير حمام ولا أشجار ولا حدائق، حيث لا خفقات أجنحة ولا حفيف أوراق...][55]، ولكن هل ذلك بدعا في الجغرافية؟

يقول كامي: [ولا ريب في ان قائلا سيقول إن هذا ليس إحساساً خاصاً

(54) الطاعون ترجمة سهيل ادريس، ص5.
(55) الطاعون ترجمة سهيل ادريس، ص5.

بمدينتنا... ولكن هناك مدنا وبلدانا يهتم فيها الناس بين الحين والحين بوساوس اخرى، وهذا بالاجمال لا يغير حياتهم، غير أنّه كان ثمة هذا الوسواس، وهذا بالاجمال لا يغيّر حياتهم، غير انَّه كان ثمة هذا الوسواس، وهذا شيء جديد، أما وهران فهي في الظاهر على العكس، مدينة لا ظلال فيها...][56]

وإذا لم تكن هناك ظلال فليس هناك شخوص، تلك هي مفارقة وهران الرهيبة، مدينة لا حب فيها، هناك (مرسو) المتكرر إذن في هذه المدينة المنكوبة بسبب الاستسلام للمحال، المدينة هي (سيزيف) بعينه، يدفع بالحجر الثقيل إلى قمة الجبل لينتظر نزوله متدحرجا إلى القاع ليعاود رفعه بكل ما اوتي من قوة إلى القمة مرّة اخرى، منتظرا عودة الحجر إلى القاع كما هي المرة السابقة، كي يدفع به إلى القمة، وهكذا دواليك !

كان سعيدا (سيزيف) وهو يستنزف كل حياته بهذه اللعبة الماكرة، لعبة المحال بمن يستسلم له بلا شراكة شعورية أو فكرية، إنها لعبة تجري عليه وليس لعبة يمارسها، كذلك كانت (وهران).

هادئة هي المدينة، يجتاز (الوهراني) فيها جسر العبور من الحياة إلى الموت بلا ضجيج، ينتقل من الوجود إلى العدم بكامل ارتياحه الجسدي، وبالتالي، هي مدينة تمتاز بالرتابة المحببة، كل شيء على ما يرام!

(الوهراني) لا يملك أي احساس بالموت، لان الرتابة تمضي به من اول لحظة يفتح فيها عينيه على يومه السعيد / التعيس وحتى اللحظة التي يستسلم بها للنوم الهانيء الجميل!

ولكن فجاة يدخل (الوهراني) مملكة الاحساس بالموت، وكان احساسا شكل الهاجس الكبير، كان ذلك في صباح 16 نيسان، من عام 194، لقد تحول الموت إلى شغلهم الشاغل [يمكن القول ان الطاعون اصبح ابتداء من تلك اللحظة، قضيتنا جميعا][57]

لقد فاجا الطاعون المدينة التي لا تعرف الضجج، المرض الفتاك، وراح

(56) الطاعون ترجمة سهيل ادريس، ص6.

(57) ص 70.

ينتشر في اوصالها كالنار في الهشيم، ايقظهم من سبات الروتين، ولكنها يقظة الاموات وليس يقظة الاحياء.

هل هو الطاعون حقا؟

أم هو الاحتلال النازي لفرنسا الذي جبه الناس هناك وهزّ فيهم ذلك السبات الذي استلذ حواسهم ورطّب نفوسهم بالراحة الميتة؟

أم هي الآلية البيروقراطية التي تقضم الإنسان بهدوء متغطرس، تقضمه جزء فجزءاً من حيث لا يشعر ولا يعي، البروقراطية هنا هي المحال الصناعي، هي اللاجدوى الصناعية، افرازات الآلة خالقا متحكما باعماق الذات الإنسانية من حيث لا يشعر الإنسان بهذا القدر الكثيف؟

ام هو هذا الشر المتسيِّد على التاريخ، الشر هو قائد التاريخ، اليس الحرب هي التي تعلِّم ابرز مشاهد التاريخ الإنساني عبر مسيرته الطويلة؟ إنها مسيرة الدم، واي دم، الدم المسفوك ظلما وجرما، لقد افتتحت الإنسانية تاريخها بالدم، واستمرت دموية، وما زالت دموية، وستبقى دموية.

أم هو هذا الرعب الذي يمارسه الاقوياء بحق الضعفاء، مهما كانت هوية هذا الرعب، حيث تُرتهن حياة الإنسان بقرار من يملك مفاتيح هذا الرعب؟

يقول كامي على لسان الراوي: [هكذا كان اول ما حمله الطاعون لمواطنينا هو النفي، وإن الراوي لمقتنع بانه يستطيع أن يكتب هنا، باسم الجميع، ما شعر به هو نفسه آنذاك، ما دام قد شعر به مع كثير من مواطنينا، أجل، فقد كان هو حقا شعور النفي][58].

لقد كان نفيا مفاجئا [كان مواطنونا يحاولون ان يتدبروا امرهم مع هذا النفي المفاجيء][59]، لقد باغتهم الطاعون ليعلن لهم انهم في سبات، والسبات هذا ينبغي ان يتحول إلى يقظة، ولكنها اليقظة المميتة حقا!

الناس نيام إذا ماتوا انتبهوا، وهران ساكنة، مستقرة، ضبابية الشعور

(58) ص 74.
(59) ص 80.

والاحساس والتفكير، انفاسها تتجرع قدرها باستجابة آلية ثقيلة للغاية.

هذا هو حال الإنسان اليوم، هناك نفي يعتمل في داخلنا، يعتمل في خارجنا، الإنسان اليوم محاصر من داخله وخارجه في نفس الوقت، ومن الصعب تحديد نقاط الافتراق بين الحصار الداخلي والخارجي، كلاهما يعتملان فينا، وكل منا ضحية هذا الحصار المزدوج.

يصف حارس العمارة الطاعون للطبيب رويو بقوله: [... ليتها كانت هزّة ارضية.. زلزلة قوية ثم لا يتكلم عنها احد... يعدُّ الأموات والأحياء، وينتهي الأمر، أما هذا الوباء الخنزير! حتى اللذين لم يُصابوا به، يحملونه في قلوبهم][60].

لم يكن وباء مرضيا، كان وباء نفسيا، روحيا، وجدانيا، كان بلاء ينخر في صميم الوجود، فهل هو حقا الطاعون؟

بهدوء قاتل يكتب كامي يصف وهران: (هذه المدينة التي ليس فيها شيء بارز، ولا نبات ولا روح ن توحي آخر الأمر بانها مريحة فيستنيم الناس)! اليست هي محنة الحياة كلها؟ محنة العبث المتغلغل في كل موجود كما يقول كامي نفسه؟ فلماذا لا تكون وهران هي هذه الحياة برمتها؟ ولماذا لا يكون الطاعون هو هذا العبث، اللاجدوى، اللامعقول؟ وسناتي على تشريح الخلط لدى كامي بين العبث واللامعقول لاحقا.

وهران مزرعة البشاعة الكونية، التاريخ يبدأ ليعود من حيث بدأ، هناك مسيرة معطوبة، الموت كان قدْ ايقظ السبات، ولكنّها اليقظة التي اكتشفت بها مهران ان الفرصة ضاعت وللابد.

القداسة بعيدا عن الإله ممكنة؟

تنصرف القداسة هنا وفي فلسفة كامي بالذات بكل بساطة إلى منظومة (القيم)، القيم بمعناها الإنساني البسيط، العفوي، المتعارف عليه، الامانة

---

(60) ص 117.

والعدالة والنزاهة والانجاز الإنساني وما هو على هذا الوزن، كان دستوفسكي يقول على لسان احد ابطاله إذا لم يكن الإله موجوداً فكل شيء مستباح، ووجود الاله هنا في ادب ديستوفسكي هو الايمان بطبيعة الحال، سواء امن الإلهي بوجود الروح أو لم يؤمن، فإن (القداسة) هي ثمرة الايمان بهذا الإله، الطاعون يخوض غمار هذه المعركة الفكرية، كان (تارو) زميل الطبيب (ريو) يبحث عن (القداسة) ولكن تارّو لا يؤمن بالله، كامي لا يريد هنا ان يستعرض مسالة الصراع بين الكفر والايمان سوى لمما، تلك قضية ناى بنفسه عنها، يعتبرها قضية خاسرة، ولكن يتساءل إنْ كان هناك علاقة ضرورية حاصرة بين الايمان وبين الاخلاق؟ بين الإيمان بالله والقداسة؟

تارو الغريب عن المدينة، الذي يجهل سكان المدينة تاريخه، لا يعرفون كيف دخل المدينة، كان يريد ان يكون قديسا بلا إله، بلا كنيسة: [هل في وسع الإنسان أن يكون قديسا من غير الله؟ تلك هي القضية الوحيدة المحسوسة التي أعرفها اليوم][61].

هذا الغريب كان زميل ريو الذي اخلص كل الاخلاص لمهنته، هو طبيب، فيجب ان يؤدي وظيفته، كان يكافح الطاعون رغم علمه الاكيد، بان معركته مع الطاعون بمثابة (هزيمة لا تنتهي)[62]، جاء ذلك باعترافه لصديقه تارو، في سياق حوار صريح حول القداسة والله والفضيلة والواجب،

ريو هو الاخر لم يكن يؤمن بالله، وله فلسفة في ذلك، فلو كان يؤمن [بإله قدير لكفَّ عن شفاء الناس، تاركا له الامر][63]، ونحن هنا بين يدي مفارقة مثيرة للغاية، هل حقا الايمان بالله يعطل دور ريو؟ ما هو الداعي لان يجهد ريو كل هذا الجهد الخطير في ملاحقة الطاعون وهناك الإله القدير؟

الطبيب مؤمن باخلاق العناية، ففي [الوقت الحاضر، امامنا مرضى وينبغي شفاؤهم، وفيما بعد سيفكرون، وأنا أيضا. إن اشد الامور استعجالا هو

(61) ص 250.
(62) ص 131.
(63) ص 129.

شفاؤهم، وإني لأدافع عنهم قدر طاعتي، هذا كلّ شيء][64].

يسال ريو زميله في الكفاح ضد الطاعون: ـ

- قل لي يا تارو... ما الذي يدفعك إلى الاهتمام بهذا؟

- لا أدري... ربما كانت أخلاقياتي.

- وأي أخلاقية؟

- التفهّم[65]

إذن يمكن للوعي ان يدخلنا في عالم القداسة، وإلّا ما هو المقصود من (التفهم) غير هذا الوعي؟

اخلاق العناية كانت وراء هذا التفاني العظيم الذي ابداه ريو دفاعا عن المدينة، مواجهة الطاعون، وهو مطمئن إلى نتيجة خائبة في حد ذاتها، هزيمة منكرة، الوعي كان وراء هذا الاخلاص للإنسان الذي ابداه غريب وهران، تارو، قداسة بلا كنيسة، بلا وعظ!

لقد ابدع لنا كامي شخصية (رامير) ليصورلنا أحد نماذج الصراع بين الذات والموضوع، رامير هذا الصحافي الذي لقي حتفه أخيرا بسبب اصابته بالطاعون كان يخطط للخروج غير الشرعي من المدينة بسبب الحجر، ليس خوفا من الطاعون فقط، بل لان هناك من ينتظره خارج المدينة، حبيبته، هناك قيمة كانت تقوده، لقد بذل المستحيل من أجل ذلك، وكان يحاجج ريو وغيره بمشروعية موقفه هذا، [... حسبي من هؤلاء الناس الذين يموتون من أجل فكرة، إنني لا أؤمن بالبطولة، فانا اعرف ان هذا امر سهل، وقد تعلّمتُ أنه أمرٌ متلِف خطير، إن الذي يهمني أن يعيش الإنسان ويموت من أجل ما يحب][66]، وهو الامر الذي ساله ريو فكان جواب الطبيب: [لا ادري، ولكن يخيّل إليّ أني لست كذلك الآن][67].

(64) ص 129.

(65) ص 133.

(66) ص 167.

(67) ص 167.

كان ريو يؤكد لرامبير ان مسؤوليته تجاه مرض الطاعون في المدينة نابعة من قيمة اخلاقية هي الشرف، والشرف لدى ريو أن يؤدي واجبه، كانها صعقة نزلت على راس الصحافي الذي كان يجود بنفسه من أجل ان يخرج من المدينة بأي ثمن كان!

لقد تولّد في داخل الصحافي نازعان، الاول هو الحب، السعادة الشخصية، هناك يكمن بقاؤه، والثاني هو هذه المصيبة التي حلّت بالبشر، حيث تستدعي الوقوف بكل ما يملك الإنسان العادل الامين الشريف من طاقة لمواجهته، هنا حيث يستثمر كامي سخونة الحوار وحرارته الصاعدة (اشار تارّو إلى رامبير، إنْ كان يريد مشاطرة البشر شقاءهم فلن يبقى لك وقت للسعادة أبدا، فلا بد من الاختيار)، مسالة الاختيار بين السعادة الشخصية ومشاركة الآخرين شقاءهم حفزت كل الطاقة الذهنية والشعورية لدى رامير، لقد رفض الاختيار، بل اتخذ القرار، ما زال الاختيار هو التضحية من اجل ما يحب، ولكن القرار تغلب على الاختيار، مشاركة الاخرين شقاءهم (أما وقد رأيت الآن ما رايت، فأنا اعلم إني هنا، أردت ذلك ام لم ارد، إن هذه القضية تعنينا جميعا)، فربما [كان مخجلا أن يكون المرء سعيدا وحده][68]، فالطاعون صار مصيرا جماعيا، مصيرا يهم الجميع، ان قرار رامير نابع من الواقع، المحال، (كل ما في الامر إن هذا واقع، لنسجّله ولنستخرج منه النتائج][68]، لقد صرعت فكرة المشاركة بالمصير الصحافي الاجنبي الذي كان يسخّف كل محاولة غير محاولة التضحية من اجل ما يحب، لقد وعى بدقة المحال، إنه قدر لازب، فلابد من التعايش معه، ولكن ليس على نحو الاستسلام والتراخي، وإنما على نحو المقاومة، التمرد، كما هي حال ريو وتارو، لقد كان ثمة تطور في موقف الصحافي، فهو وقد اضناه التعب بايجاد طريقة غير شرعية للخروج من المدينة كان قد تساءل من ريو فيما كان بامكانه ان يشتغل معهم حتى يتسنى له هذا الخروج[(68)]، لكنه في المطاف الاخير تقرر ان يتمرد.

كيف حصل ذلك؟

---

(68) ص 206.

لقد تمرّدا!

القداسة من غير كنيسة، من غير إله كانت هي غاية تارو، وبقي مخلصا وفيا لضالته هذه حتى التهمه الطاعون، [ليس لي رغبة في الموت، وساصارع، ولكن إذا خسرتُ المعركة، فأود ان انتهي نهاية شريفة][69]، كذلك اخبر صديقه الطبيب ريو وهو يراقب حالته الصحية التي كانت تنذر بخطر الطاعون، ولكن جواب ريو كان ذا نكهة أخرى [لا. ان على من يريد ان يكون قديسا ان يعيش، صارع][70]، وهو الامر الذي مهره الطبيب بعفوية وشجاعة وامانة وقوة!

التبرير الميتافيزي (العدمية!)

هذا هو الطاعون [ولئن ألمَّ بكم الطاعون اليوم، فلأن ساعة التفكير قد حانت، ان المستقيمين لا يخشون ذلك، لكن الاشرار على حق حين يرتجفوا، وفي إهراء الكون العظيم، سيعصف الوباء الهائل القمح البشري حتى تنفصل القشّة عن الحبة، وسيكون القش اكثر من الحب، والمتوفون اكثر من المختارين الناجين، وإنّ هذه المصيبة لم يقض بها الرب، لقد تآلف العالم زمنا متماديا في الطول مع الشرّ، ولقد استراح أطول مما ينبغي على الرحمة الإلهية، فيكفي ان يندم الإنسان، وليُسمح له بكل شيء... إن الرب الذي عطف وجهه الشفوق طوال هذا الوقت على سكان هذه المدينة، قد اتعبه الانتظار، وخاب امله الابدي فاشاح بوجهه، وهكذا حُرِمنا نور الرب، فإذا نحن غارقون إلى وقت طويل في ظلمات الطاعون][71].

هذه مقاطع من خطبة الاب (بانولو) الوعظية الكنسية، كان خطيبا مفوها، وكان صاحب دراسات كما يصفه الطبيب ريو، ولم يكن بعيدا عن عذابات البشر، بل كان يشاركهم هذه العذابات، كان يتمزّق، ولكن على طريقته اللاهوتية الخاصة به، علينا ان نقبل بالطاعون لانه عملية تطهير، ولكن الطاعون بحد ذاته شر، عذاب، يمزق الجسد، يهين كرامة الجسد، فالاب بانولو لا يبارك

(69) ص 276.
(70) ص 276.
(71) ص 98.

الطاعون، ولكن يفسره لصالح الإنسان، واي صالح هذا؟ انه تكفيرخطايا من أجل يوم آخر خال من الشقاء، العذاب، الاثم، الآلام، الأوجاع، الدموع وأخيراً خال من الشر!

يقول في عظته: [وإنّما هنا تظهر يا إخوتي الرحمة الإلهية التي وضعت في كل شيء الخير والشر، الغضب والشفقة، الطاعون والخلاص، إن الوبا ء نفسه الذي يعذبكم، يسمو بكم، ويدلكم على الطريق](72).

هل كان كامي في معرض نقد هذا الفكر؟

كامي يؤصِّل هنا لفكره حول المحال سواء وعي بذلك ام لم يع، فان الاب الكنسي استوعب المحال ولكن بلغة الشراكة لا بلغة الهروب أو الانصهار، الاب بانولو كان منغمسا في الصراع مع الجماعة ضد الطاعون، ولكن بلغته هو، كان يريد لشعب وهران ان يتحرر من بلاء الطاعون بالعودة إلى الله، الكنيسة، الضمير، لم يبرر الطاعون على نحو تاصيله وتكريسه، كان يتعذب، يتمزّق روحيا، من الخطا أن نفهم الاب الكنسي هنا وكانه يبارك لهجمة الطاعون، ويرتضيها، ولم يعترض على ريو وهو ينصهر بوظيفته بدافع الامانة وليس الايمان، من اجل الارض وليس من اجل السماء.

كانت هناك معركة فكرية ساخنة بين الاب والطبيب، بانولو من جهة وريو من جهة اخرى حول ذلك العذاب المرير المخيف الذي عانى منه ابن القاضي، الطفل البريء الذي داهمه الطاعون فجأة وقسى عليه قسوة تتصدع منها الجبال الضخام.

- آه! لقد كان هذا، على الاقل، بريئا، وإنك لتعرف ذلك جيدا(73).

هذا ما قاله ريو للاب بانولو، انها اعتراض بلا شك، اعتراض على الايمان، أو بالاحرى على تبرير الطاعون بالايمان.

(72) ص 100.
(73) ص 215.

- لماذا حدثتني بهذا الغضب؟ إن ذلك المنظر قد آلمني أنا أيضا وكان شيئا لا يحتمل[74].

كان هذا هو جواب الاب الواعظ!

ان من الخير الجزيل بل المريح ان نحب ما لا نستطيع ادراكه، تلك هي لغة الايمان الميتافيزي الكنسي المسيحي المعروف، وهي الحجة التي قذفها الاب بوجه الطبيب، ولكن الطبيب يقول: [ارفض حتى الموت أن احبَّ هذا الخلْق الذي يعذِّب فيه الاولاد][75].

النقطة المهمة في هذا السجال بين صاحبي الرؤية، اجملها ريو بكلمات بسيطة ولكنها غاية في العمق: [... لا أريد ان اناقش ذلك معك، إننا نعمل معا من أجل شيء يجمعنا، خلف حدود التجديفات والصلوات، إن هذا وحده الهامّ][76].

هناك نقطة تلاقي مذهلة رغم الاختلاف في الرؤية الكونية، بل رغم ما يحمله الاب من رؤية كونية من جهة، وعدم اعتناء الطبيب باي تفسير للكون، كيف يلتقيان؟ قبولهما للمحال هو الذي جمع بينهما، على ان لكل منهما فلسفته في كيفية التكيف الايجابي مع هذا المحال، قبولهم للمحال هو الذي منع الله من ان يفرّق بينهما على حد تعبير الطبيب مازحاً مع الأب المتفاني من اجل الفضيلة السماوية.

- قال ريو [... (إنَّ ما أكرهه إنما هو الموت، والشر كما تعلم، وسواء أردت أم لم ترد، فنحن معاً لتحمّلهما معاً ومحاربتهما) وظل ريو محتفظاً بيد بانولو، ثم قال له وهو يتفادى من النظر إليه: ـ أترى إذن؟ إن الله نفسه لا يستطيع الآن أن يفرّق بيننا)][77].

هل كانت مجازفة الانغماس بالمحال بهذه القوة بحيث تجمع بين طبيب لا

---

(74) ص 215.
(75) ص 215.
(76) ص 216.
(77) ص 216.

يؤمن سوى بأداء واجبه الوظيفي لانه هو السعادة بعينها، وبين كنسي يرى في الوباء عملية تطهير جسدي وروحي؟

إن الإيمان ينطلق من موقع الخلاص، خلاص الإنسان، وخلاص الإنسان يحمل نكهة لاهوتية تتصل بالضمير والروح والوجدان، اما الطب فليس يهمه من ذلك شيء على الاطلاق (إن خلاص الإنسان كلمة كبيرة جدا علي، وانا لا اذهب مذهبا بعيدا كهذا، وانما تعنيني صحة الإنسان، صحته قبل كل شيء) كذلك قال ريو للاب.

لم يستطع بانولو ان يقنع ريو، ولم يهم ذلك ريو، ولكن أي باس في ذلك مادام الاثنان يكرهان الموت والشر، وكلاهما يتحملان محاربتهما!

الإيمان بالله تبارك وتعالى أو عدم الايمان لم يستطع ان يفرق بين المؤمن والكافر ما دام هناك قدر مشترك يجمع بينهما، ذلك هو انقاذ الإنسان، سواء بلغة الخلاص أو لغة الشفاء، فإذا كان الانغماس الايجابي بالمحال يجمع بين نعم ولا، بين السماء والارض، بين الكنيسة والمستشفى، فإن الإيمان بالله لا يفرق بينهما.

لماذا لا يجرؤ كامي على القول بان الاب كان بحاجة إلى الطبيب بقدر حاجة الطبيب إلى الاب؟

لأن كامي لا يؤمن أبداً، ومن هنا كان انحيازه الخفي لعدم الايمان بما آل إليه وضع الاب الكنسي، الواعظ الذي كان يريد اقناع الناس بان الطاعون ليس كله شرا، بل فيه ايضا جنبة من الخير، فقد اخترق نوع من الانهيار قناعة بانولو وهو يرى العذابات التي كانت تجتاح جسد الطفل، ابن القاضي، كانت عذابات تهز الجبل، فاهتزت فلسفة بانولو بعض الشيء، ولكنه استمر مؤمناً، وهو يعاني الامرين من اصابته بالطاعون في النتيجة، حيث رفض كل عناية طبية، ويعلق بعضهم على حالة الكاهن أو إيمان الكاهن، بأنه إيمان مريض!

اكتشاف المحال المفاجئ

كان (كاليجولا) قد اكتشف فجاة إن الإنسان محروم من السعادة، إنه مجرد ريشة في مهب الريح، رهين، مسحوق تحت قبضة صلف الحياة، ولا معقولية الكون، ولكن كيف تسنى له مثل هذا الاكتشاف الخطير؟

لقد ماتت حبيبته (دروزيلا) فانفجر في اعماقه تيارالعبث، هناك استيقظ المحال بعنفوانه الخطير، كل شيء بمثابة عارض، لا معنى له، العبث يكمن في قلب الاشياء، وهل يسلم هو من تهمة الوجود العبثي؟لا بطبيعة الحال، وعليه راح يفتش عن مخرج للتحرر من هذا العبث الذي هيمن عليه من خارج ومن داخل، والسبيل هو الحرية المطلقة.

فهل عثر على طريق الخلاص؟

ليس (ثمة ما يبقى) على حد تعبيره وهو يندفع باقصى شهوته العاتية لتحطيم كل شيء، كل شيء، بلا فاصل، والحرية المطلقة هي الوسيلة، هي الغاية والوسيلة (اليوم وإلى الابد، ليس لحريتي بعدُ من حدود) ولكن كيف السبيل إلى ذلك؟ ان يكون إلها! فذلك ييسر له القوة الغاشمة بكل جبروتها وطغيانها وعنفوانها.

- إن هذا العالم ـ بحالته، لا يُطاق، وإذا كانت حاجتي إلى القمر أو الفردوس أو الخلود، إلى أي شيء ما، خارج هذا العالم، حتى ولو كان هذا الشيء مجرد هوس

- هذا منطق سليم، ولكنا لا نستطيع بوجه عام أن نسير فيه حتى نهاية الطريق.

- ومن يدريك؟ فلعلنا لا ندرك شيئا لاننا لا نسير فيه خطوة خطوة إلى آخر الطريق، ولربما كان يكفي ان نتمسك بالمنطق حتى النهاية.

هذا الحوار كان بين (كاليجولا) وبين صديقه المحبوب لديه (هيليكون)، وفيه تتجلى نزعة كاليجولا للعبور على العبث الكوني بواسطة القوة، الهيمنة، العناد.

يقول كاليجولا: [ولكن العقل لا يدرك احكام القدر، ولذا جعلت من نفسي قدرا، واتخذت صورة الالهة بوجهها المغلق المطلسم...].

الالوهية كانت مشروع كاليجولا للتخلص من مصير(مرسو)، مرسو كان على سجيته العبثية الساذجة، لم يعتذر عن كل موبقاته تجاه امه، لم يذعن لتوسلات الكاهن، لقد أعدم ساذجا، لم تكن عنده أي نية للتحرر من عبثيته الفطيرة، اما كاليجولا كان ينوي الانتقام من العبث، القوة لتحطيم كل شيء، كل شيء، ولهذا دمّر كل شيء، بلا تمييز، بلا مراجعة، لا استبعد ان كامي استقى مشروع كاليجولا من تجربة نابليون وهتلر وستالين من جهة، والفكر النيتشوي من جهة أخرى، فكراً نيتشة، وتطبيقاً تجربة نابليون الكولونية الغاشمة وتجربة النازية الهتلرية وتجربة ستالين الايديولجية التي تبرر القتل الكلي بلا رحمة!

هل كان نابليون كاليجولا؟

كذلك هتلر؟

كذلك ستالين؟

يبدو هو ذلك حقاً، خاصة وان كامي عاصر الاحتلال النازي المذل لفرنسا وكان من ابرز المقاومين.

إن موت حبيبته جعله نهبا للخوف، القلق، الهم الدائم، ولا خلاص سوى بالالوهية التي من حقها ان تدمر كل ما في الوجود [الرجل المكلف بالسلطة لا يطيق منافسة الالهة له، وقد قضيتُ على اليوم على المنافسة، وبرهنت لتلك الآلهة الزائفة ان الإنسان إن صدقت ارادته، يستطيع دون تلمذة أن يمارس مهنتهم المضحكة].

إن رغبة كاليجولا في القتل تمتد إلى تخريب النظام العام للكون، للاخلاق، لكل ما يطلق عليه مفردة (وجود) لان العالم عبث برمته كما يرى، بل كان يريد قلب النظام العام للوجود وهو اخطر من تحطيمه بطبيعة الحال.

يقول لاحد صديقاته: [ما عساها تفيدني هذه القدرة المدهشة إذا لم اكن استطيع ان أجعل الشمس تغرب في المشرق].

منطق الحرية يعادل منطق استعباد العالم في نظر هذا العبثي الجبار، يريد ان يمزج السماء بالبحر، يحول الدم إلى ماء والماء إلى دم، رغبة عاتية بقلب نظام الوجود، ليس لفائدة أو نفع أو مشروع خلاص بل رغبة تحدوها ذاتها كما يبدو في الصميم.

لقد مارس التعذيب الوحشي حتى النهاية بالعالم، ولم يسلم منه حتى حاشيته المخلصة له، ورغم اعترافه بانها سعادة قاحلة ولكنها ممتعة ورائعة!

التحليل الدقيق لشخصية هذا المخلوق، هتلر، ستالين، انه اراد ان يتحرر من العبث فسار معه إلى نهاية الطريق، فابتلعه في غياهبه المدلهمة.

كان يقول لصديقه الاثير لديه: [إن الحرية التي مارستها ليست هي الحرية الصحيحة، هيليكون، هليكون، لم احقق شيئا قط]!

متى قال ذلك؟

في اللحظة التي هجم فيها حاشيته عليه وقتلته شرّ قتلة!

ان كاليجولا اكتشف العبث، وسعى للتحرر منه، لكن بطريقة زائفة، ويبدو ان التخلص من العبث بطريقة زائفة تقود إلى الهلاك في جحيم العبث نفسه.

ان التمرد على العبث بالوعي هو طريق الخلاص، ومرسو لم يتمرد على العبث، استسلم له، كاليجولا تمرد ولكن التمرد الخائب، أو بالاحرى تصور انه بالحرية المطلقة يكون قد تمرّد، فيما هو استسلم من حيث لا يشعر، فهوى في غياهب عبث هائل بمعنى الكلمة.

التحليل الدقيق لموقف صاحبنا انه اراد ان يقبض على المستحيل، ظنا منه ان ذلك ينقذه من العبث، أو ظنا منه ان ذلك يقضي على عبث الوجود، فإذا شرقت الشمس من حيث تغرب، وتغرب من حيث تشرق نكون قد استئصلنا النظام العاثر من جذوره، نحن حينئذ بين يدي عالم جديد بنظامه كليا، فهل سيبقى للعبث وجود وصلاحية؟

شخصية كاليجولا مختلطة، كامي قدمها لنا مختلطة، فهو بقدر ما كان يسعى للتخلص من العبث كان يسعى إلى انهاء العبث انطولوجيا وليس

ابستمولوجيا، هل كان يضمر حبا خفيا للإنسان؟ لا ادري، هذا يتناقض مع قتله للإنسان، تعذيبه للبشر، ولكن منْ يدرينا، لعله يمارس كل هذه الجرائم البشعة ظنا منه ان في ذلك خلاصا لهم، وما سعيه لتغيير نظام الوجود الا لهذه الغاية الخيالية، ولكن عدم قدرته على ذلك عوّضها بالقتل والنفي والاقصاء، فهؤلاء البشر وجودات عارضة، تتعذب، فلماذا لا ينهي عذابهم؟

الاختلاط في شخصية كاليجولا هي النقطة المهمة في تحليل هذه المسرحية، لم يكن الطريق واضحا امام كاليجولا رغم ان ايمانه بالعبث لا غبار عليه، بل وهو المطلوب اولا، ولكن الطريق للتحرر من العبث لم يكن صحيحا في اختيار كاليجولا، كان واهما، وقع فريسة العبث ولم يتخلص من اغلاله الغليظة القاسية.

ملاحظة: استقيت النصوص من كتاب العبث بين الفلسفة والفن، للدكتور حسن حماد.

التمرّد والإنسان المتمرّد

كثيرا ما يفهم بعض القراء وربما حتى بعض الباحثين وصف كامي بانه فيلسوف العبث من أنه يدعو إلى العبث... الفوضى... الاهمال... اللاجدوى... وربما التخريب والتهديم!

الفهم خاطيء من جذوره، كامي من ابرز فلاسفة العبث ولكن باي معنى واي مفهوم؟

ان كامي فيسلوف عبثي، أي هو فيلسوف يجد في الكون بلا مغزى، يشن حملة شعوى على السلوك اليومي، يصفه بانه ماكنة طحن وجودي وروحي هائلة... مميتة... قاتلة... فهو يتحدث عن العبث انطولوجياً، الوجود بلا غاية، الهدف غائب، والحياة روتين ممل وتافه، ومن هنا طرح مشروعه القاضي بتحرير الإنسان من هذا العبث رغم انه واقع بين اسنانه وانيابه، تحريره ليس من منطلق القضاء على العبث، لان العبث كانه حقيقة جبرية بل هو كذلك، العبث الكوني، تحرير الإنسان من العبث يكون بالقضاء على جبروته، ولن يكون ذلك الا

بطريقين، الاول هو التمرد، والثاني هو الوعي، وكلاهما يتجاذبان المهمة بعلاقة جدلية حية... نشطة... فاعلة!

كامي فيلسوف اخلاقي صارم، لا يحب الثورات، بل يصفها باقسى الاوصاف، خاصة الثورة الفرنسية، وموقفه من ثورة اكتوبر تجلى بالرفض والثورة واللعنة، يركن إلى الهدوء، ويهدف إلى صناعة الحياة المطمئنة، عكس ما يوحي به وصفه بانه فيلسوف عبثي، جوهر فلسفته ايجاد توائم بين الإنسان والكون رغم هذه المفارقة، أي عبثية الكون، ومن هنا تجاوز الثنائيات، النور والظلمة، المادة والروح، العقل والعاطفة، العزلة والذوبان، كلها ثنائيات تشطر الإنسان، وتمحق شخصيته، وتجاوزه للثنائيات جاء ضمن سياق معادلة كلية شاملة، طرفها الاول (لا) المطلقة، وطرفها الثاني (نعم) المطلقة، فهو يرفض المطلق بصيغتيه، أي مطلق النفي ومطلق الايجاب، كلاهما يصهر الإنسان، يعدمه، اللّا مطلق يلغي النعم المطلق، والعكس بالعكس، فاين هي اذن حيوية الإنسان؟

لعل من المثير حقا ان يقول كامي بانه لا يؤمن بالله ولكنه في الوقت نفسه ليس ملحدا!

التمرّد بحد ذاته هو نقطة التقاء بين النفي والاثبات، ليس ماركسيا هو هنا، لان الماركسية تعتمد التنافي في صميم الاشياء، في صميم الفكر، كامي يرى ان النفي والاثبات يتضمن احدها الآخر بحيوية، بل هذا التضمن هو الذي يشرّع للتمرد!

هذا هو (العبد) يصرخ بوجه سيده (لا يحق لك ان تسلبني بعض حقوقي)، أنت ايها السيّد تتجاوز الحد، تفكيك هذا الرفض يفرز النفي بكل وضوح، ولكنه يتضمن الاثبات ايضا بشكل خفي، الا يعني هذا الرفض ان هناك حقائق؟ أو على اقل تقدير هناك حقوق؟

الرفض ينطوي على نوع من التوكيد، فالعبد الذي يرفض استرقاق حقوقه أو سلبها أو استلابها أو طمسها إنّما من جهة اخرى يؤكدها، لايؤسس لمشروعيتها، لا، ابدا، بل يكشف عن تأصلها، عن انطولوجيتها الضاربة في الاعماق.

يقول في سيزيف: [إنني أصرخ قائلا إنني لا أؤمن بشيء وإن كل شيء

محال، ولكني لا استطيع ان اشك في صرختي، ولابد لي على الاقل أن أؤمن باحتجاجي][78].

هذا التوتر بين القبول والرفض، بين نعم ولا هو الوتر الحساس الذي يفجر كل طاقات كامي، ليس هناك ايمان بشيء ولكن هناك احتجاج، فهل هي الا معادلة الجمع بين النفي والاثبات، والا اين تذهب طاقة الاحتجاج هذه؟ اين تذهب هذه الصرخة؟

لا يستطيع العبد ان ينكر انه عبد، ولكنه يستطيع في الوقت نفسه ان يصرخ من اجل حقه بالحرية، كيف يصرخ من اجل الحرية إذا لم يقر بانه عبد حقا؟ لا حركة دون هذا الجمع الديالكتيكي بين النفي والاثبات، لا بهدف النفي من طرف، بل انطلاقا من ان الواقع هو هكذا.

يشيّد كامي سلسلة علاقات بين التمرد والكثير من القيم الإنسانية، وفي مقدمتها التضحية في سبيل التمرد ذاته، مما يؤسس لعلاقة انطولوجية بين التمرد وبين الاريحية، ان التمرد ضد الانانية ـ راجع الإنسان المتمرد، ص21 حيث جلا هذه النقطة بالحاح كبير ـ

هذا الإنسان متمرِّد، إذن هذا الإنسان اكد جوهر الإنسان، وبالتالي، هناك علاقة موضوعية بين التمرد وحق الإنسان في الحياة، وهنا يقع كامي بالتناقض حتما، انه يعترف من حيث لا يشعر بان هناك طبيعة إنسانية مشتركة، والّا كيف يكون تمرد برومثيوس بمثابة انتصار للطبيعة الإنسانية؟ وللانصاف ان كامي لا ينفي ان هناك طبيعة إنسانية ابدا، ولكن هذا الاعتراف سواء كان صريحا أو ضمنيا يتنافى من بعيد مع فلسفة كامي التي تشمئز من المطلقات، الماهيات، الكليات، ولكن انّى له ذلك وهو يدعو إلى العدالة العالمية، العدالة الشاملة!

هل كان كامي يسعى لحل مشكلة التناقض؟

هؤلاء الذين يدعون التمرد على الله (تبارك وتعالى) يغالطون انفسهم بالالحاد، كيف يمكن التمرد على ما لا وجود له؟هذا التناقض يجب ان نقدم له

---

(78) ص 94.

حلا، الله موجود ولكن نتمرد عليه! تارو كان يريد ان يكون قديسا بلا كنيسة، هل حقا يقدم لنا كامي هنا حلا لهذا التناقض المعيب؟

اليس كامي منْ رفض الابدية من اجل التاريخ؟ ألم يتجاوز هنا التوتر بين الابدية والتاريخ فوقع في مازق التناقض الذي اراد ان يهرب منه، ينای عنه بعيدا؟

التاريخ والتمرّد

الابدية هي العدو اللدود بالنسبة للإنسان المتمرد، يتمرد عليها باللحظة الحاضرة، ونتذكر ما قاله في سيزيف [عند الاختيار بين التاريخ وبين الابدي آثرتُ أن اختار التاريخ، لانني احب الحقائق اليقينية][79]، فهل كان رفضه للابدية لانها ليست يقينية؟ التسليم لسلطان الابدية كما يرى كامي يبلّد الشعور، ويحجّر القلب، ذهول، نفق طويل طويل لا ينتهي، بلا تضاريس ولا اصوات ولا الوان ولا حركة ولا سكون ولا نور ولا ظل ولا فرح ولا ألم ولا تذكر ولا نسيان ولا خصب ولا جدب، هناك هيولي مطلق، عماء، فاي حياة هي هذه الابدية؟ الحاضر المباشر هو التحدي الاكبر لهذه الابدية المخيفة، الصنم المرعب، وإذا كان لابد من الابدية، فهي هذا الحاضر المتدفق، أي كل لحظة من لحظات الزمن التي تمرّ علي، تمارسني زمنا وامارسها فعلا، فالخلود كذبة، والعمل من اجل الخلود هباء زمني، الخلود اسطورة الإنسان الذي تذاكى على اللاجدوى، حاول ان يتجاوزها، ولكن لم يعلم ان الخلود سطوة على الحياة، تصهرها في رقم واحد، خلود الإنسان المتمرد يكمن في كل لحظة حاضرة، من هذا المنطلق يبغض كامي فكرة أو مشروع المتعال/ المفارق، سواء كان فكرة أو لوغوس أو مونادا أو روحاً أو عقلا أو مُثلا عليا، يتقاطع تماما مع (كنط)، كنط حنّط حركة التاريخ، اهمل اللحظة الحاضرة، حتى هيجل حنّط جسد التاريخ عندما قال بان التاريخ يستقر في النهاية في المطلق، جرّد التاريخ من الاستمرارية، قضى عليه بالضربة القاضية عندما قرر ان الزمن سوف يجمد، لا انثناءات فيه، الماركسية هي الاخرى اجهزت على الزمن، امضت ابدية من نوع

(79) ص 118.

آخر، زمن المجتمع اللاطبقي عبارة عن جنازة ضخمة، كامي ضد تجميد الزمن، الزمن تدفق، ما يمضي منه يكون قد استنفذ اغراضه، ومستقبله في ذمة الغيب، يبقى الحاضر هو الشاخص، ولكن يجب ان نتفهم الحاضر عند كامي بعمق، الحاضر لا يعني زمنا يقاس بالدقائق والساعات، ولا حتى بالعمل والانتاج، الحاضر تخلّق، صيرورة، انبثاق، وبالتالي، الحاضر بمثابة التاريخ عينه.

ولان المستقبل هاجس الإنسان فطريا، لم ينجو كامي من هذا الهاجس، لذلك يسارع بالقول: [ان السخاء الحقيقي تجاه المستقبل هو في إعطاء الحاضر كل شيء][80].

كامي لم ينج من لعنة المستقبل، من هذا الشبح المخيف، يترآى لنا من بين ثنايات الحاضر، يطل علينا ما دام فينا نفس ينبض، وكامي ليس بدعا من البشر، وهو عندما يرهن المستقبل في إعطاء الحاضر كل شيء إنما يحاول ان يهرب من هذا الشبح، ولكن مشروعه هذا يترجم معادلة التمرد العريضة، لا توجد (نعم) إلّا وهناك (لا)، ولا يوجد تمرد دون موضوع، طبقا للظاهراتية، هوسرل، فالتمرد على المستقبل يوجب الاعتراف بالمستقبل، وإلّا يكون تمردا سخيفا، لا معنى له.

لقد أُتهم كامي بانه نفى التاريخ، فاي تاريخ بعد هذا الجفاء المطلق للحاضر والمستقبل، بعد هذا الانغماس المهوس بالحاضر؟ ومن حق هؤلاء ان يسالوا كامي عن الموضوع أو القضية التي يناضل من أجلها اذا كان التاريخ عبارة عن حاضر فقط! إن الفيض اللغوي الهائل الذي يتدفق في ادب كامي لم يستطع اخفاء هذه الحقيقة، ترى ما هو هدف كامي من النضال، الكفاح، التمرّد فيما جمّدنا حركة التاريخ في اللحظة الحاضرة؟

كامي ينفر نفورا مثيرا من الحتمية التاريخية، لانها تبطل ارادة الإنسان، والإنسان المحال هو إرادة في قسط كبير من مشروعه، اليس التمرد إرادة؟ ليس التمرد موضوعا فقط، بل ارادة ايضا، الحتمية التاريخية بحد ذاتها متعال / مفارق، الحتمية التاريخية انتظار وليس عملا، نحن ننتظر قدرا مقدورا، انتظار

---

(80) ص 376.

الآتي، الحاضر في خدمة الاتي، لا تاريخ في مثل هذه الحالة، وإنْ كان هناك تاريخ فهو تاريخ اجوف، وإذا ما كانت هناك قيمة تاريخية يعمل من اجلها المتمرد فهي قيمة متحايثة مع التاريخ، لا تعلو على الواقع، ولا الواقع يتجاوزها، (القيمة الاخلاقية التي يخلقها المتمرد لا تعلو في آخر الامر فوق الحياة والتاريخ، ولا التاريخ والحياة يعلوان عليها، فالحق إنها تكتسب واقعيتها في التاريخ حين يبذل إنسان حياته من أجلها، أو حين يكرِّس حياته لها)، وإذا ما تخيلنا بأن الحتمية التاريخية تجبرنا من خارج إرداتنا، لا ننتظرها بل هي جاثمة على ارادتنا، تحرك هذه الارادة بالاتجاه المرسوم سلفا، نكون قد وقعنا في الجبرية البحتة.

يجيب كامي على النقد الموجّه له والذي يُتهم به بمجافاة التاريخ، بان التجربةَ حاقٌ حالي، لان الماضي لا يُسترجَع والمستقبل غيب، فكيف تجد التجربة مكانها من جسد الحياة وصلب الوجود في وسط غيب اندثر، في وسط لم يتحقق شرطه الوجودي بعد؟

لا شيء حقٌ فأين الاباحة إذن؟

وهو يجهد قلمه لاختيار الكلمة التي ترمم التاريخ، أو تنقذ التاريخ من الابدية، من الانتحار، انتحار السعادة المطلقة، من الحرية التي لا تعرف الحدود والقيود، يكثف كامي هجومه اللاذع على النفي المطلق، اللّا مطلقة، لانه يستبعد الـ (نعم) وبذلك تتهاوى معادلة التعادل، بل إن ذلك كفيل بنفي الطبيعة البشرية كما يرى كامي، حيث مرّة اخرى نستغرب مثل هذا الاقرار بالطبيعة البشرية من طرف كامي بالذات، النفي المطلق هذا كارثة تعصف بالتعادل، بالعدالة، لان مفاده الحرية المطلقة، كل شيء مباح، حيث نلتقي بمثل جعله كامي مصداق هذا النفي، انه: المركيز دي صاد، حيث اعلن بكل صراحة ان الطبيعة هي الجنس، النفي لما غير المتعة، فقوام الحياة هي المتعة، الحرية التي تقود إلى الجريمة، لانها بلا قانون، هذه هي العدمية في فكر كامي، وينال الذورة فكر كامي عندما يؤرخ لتاريخ العدمية بثلاث كلمات فقط (كل شيء مباح)[81]، حيث يتم اعدام

(81) الانسان المتمرد، ص79.

الذات والموضوع، وهي ترجمة معادلة لاحد ابطال ديستوفسكي ايفان كارامازوف الذي اصيب بجنون الشهوة المطلقة، وانصهر بهوس العظمة، وراح يقترف الجريمة كما يشرب الماء، تلطخت يداه بدماء الابرياء، حتى اعلن نفسه إلها، لانه امضى شعار (كل شيء أو لا شيء) مما ولد في داخله ليس تجاهلا للكون بل ولد داخله شعوراً بالنفي المطلق لكل الكون.

يطلق أو يصف كامي هذا النفي المطلق بالعدمية المطلقة، لانها تعدم الكون كله، فهل هناك من قيمة فيما بعد؟ نعم، إنها قيمة مطلقة، تلك هي إنعدام القيم نفسها[82].

النفي المطلق يؤسس لعبودية مطلقة، عبودية صاحب الحمولة ذاته، أي نفي ايفان كارامازوف نفسه، فهل من بديل؟ قد يتصور البعض ان البديل هو العكس تماما...

فماذا يقول كامي؟

الـ (نعم) المحلّقة في سماء المطلق لا تختلف في نتيجتها العدمية من عدوها اللدود، أي النفي المطلق، كلاهما تمرّد، ولكنه تمرّد غير أمين، تمرّد يقضي على العدالة، ينسف العدالة، أنْ يقول الإنسان (لا) لكل شيء يساوي معكوسا لقوله (نعم) لكل شيء، وإذا كان ايفان كارامازاوف ممثلا للنفي المطلق، فإن نيتشه هو المثال النموذجي للإيجاب المطلق، وكلاهما أصيب بالجنون، جنون العظمة، وهوس الإلوهية، وشغف القوة التي لا حدّ لها، ولكن ما هو مصير (كل شيء مباح) من معادلة الايجاب المطلق؟ اليست هي اولى بان تكون ترجمان الايجاب المطلق وليس السلب المطلق؟

انَّ كلَّ شيء مباحٌ بسبب أنْ لا شيء حق، لذلك هو مباح، قتله مباح، سرقته مباحة، تعذيبه مباح، حرمانه من الحرية والتملك مباح، الاباحة تجريد، تجريد مفعم بالعدوانية، سلب مفعم بالنفي، لا للحياة، لا للحقوق، من هنا تتجلّى تمظهرات النفي المطلق، تتجلى افرازات (لا) المطلقة، وعليه نتساءل وما هو حق الايجاب المطلق، (نعم) المطلقة من هذه الاباحة؟

---

(82) ص 331.

لا شيء حق، إذن لا شيء مباح، لقد ترتبت الاباحة بكل تجريدها الهائل على انعدام حقانية الشيء، الاساس هو: أنْ لا شيء حقٌ فما المانع إذن من الاباحة المطلقة؟ ولكن ذات الاساس يفرز نتيجة أخرى، مخالفة، فإذا لم يكن هناك شيء حق فبأي شرعية وباي معنى يكون مباحا يا تُرى؟ الاباحة تستوجب أن يكون هناك مبرر، المبرر هو الحق، كيف نبرر ملكية شيء، التصرف بشيء، إذا لم يكن هذا الشيء حق، موجود، وجوده ليس باطلا، اذا كان باطلا يحرم، تنتفي الاباحة، تذوي (نعم) المطلقة في غياهب النسيان!

نعم للعدل والظلم، نعم للوضوح والغموض، نعم للحب والكره، نعم للموت والحياة، ليس على سنة التوازي، ليس لغرض الموازنة كي تستقيم الحياة، كي يحافظ الوجود على سيرورته، هناك قبول للثنائيات من دون شروط، خرقا لكل مقاييس المنطق الارسطي، وحدة المكان، الزمان، الجهة، هل هذه النعم إلّا إقصاء كل لون من ألوان الحركة في الوجود؟[83].

قد يتصور بعضهم ان هذا الكلام بسيط وعادي ومالوف، ثم، ليس هناك (نعم) مطلقة كما ليس هناك (لا) مطلقة، وهذا التقدير يغفل أن كامي في معرض تاسيس فلسفة التمرد، فلسفة تقوم على الايجاب والنفي في آن واحد، فالإنسان المتمرد لا ينفي ما ليس له وجود، العبد عندما يقول لسيده (لا) إنما لان هناك (نعم)، وإلا هل ننكر ان العبد يستنكر على سيده استعباده؟ الاستعباد إذن موجود، فانصب عليه النفي كما هو واضح!

كوجيتو كامي

(انا اتمرّد أنا إذن موجود)، ثم قفزة نوعية (أنا اتمرّد إذن نحن موجودون)، هذا الكوجيتو يذكرنا بطبيعة الحال بالقاعدة الفكرية الاولى في منهج التحليل الديكارتي المشهور (أنا افكر إذن انا موجود)، كوجيتو ديكارت تعرض لنقد متكرر، هناك حفريات عميقة في هذا الكوجيتو، تحليلاً ونقداً، تشريحاً وفحصاً، كنط يأخذ على ديكارت أو كوجيتو ديكارت بانه اشبه بتحصيل حاصل، ترى أي

(83) الانسان المتمرد، ص(70 ـ 81)، ص(91 ـ 94).

نقطة تفصل أو تعزل الشعور عن الوجود، كي يكون شعوري دليلا على وجودي، إنّها عملية خرم تعسفي لوحدة واضحة، وحدة الوجود والشعور، اذا لم يكن الشعور وجوداً أي شيء هو إذن؟ ولكن فيما افترضنا ان الشعور/الفكر غير الوجود حيث يبيح لنا ذلك الانتقال من الشعورالى الوجود، هل حقا ان الوجود اخفى من الشعور؟ الفكر ما زال هو معركة الفلسفة الكبرى، يقلب بعضهم المعادلة تماما، فلأني موجود أنا افكر، ولكنها محاولة تتسم بعض الشيء باللبس، فليس كل موجود يفكر كما هو معلوم، ولكنها فذلكة الاتيان بالجديد احيانا تعمي وتبصر، على ان بعضهم نحتها بدقة اكثر ورشاقة اليق (لكي افكر يجب أن اكون موجودا) حيث ادخل المقولة في سياق السلسلة السببية، الوجود قبل التفكير، لكن ما طبيعة هذه القبلية؟ حتما انها ليست قبلية زمانية، انها قبلية رتْبية، هي اشبه بالشرطية هنا، شرط التفكير الوجود، ولكن العكس ليس بالضرورة، محمد باقر الصدر يرى فيه اشبه بمصادرة على المطلوب، فانت باللحظة التي تقول فيها: (انا) تكون قد اثبتَّ وجودا، وإلّا هل (الانا) هنا عدم، وهمٌ، خيالٌ، سرابٌ؟ الدكتور كمال الحاج يفسر الكوجيتو الديكارتي بالطريقة التالية: (لاني افكر باني افكر فانا إذن موجود)، وهي صياغة تقودنا إلى التسلسل الذي لا يقف عند حد أبدا.

هناك غفلة موجعة في قراءتنا لكوجيتو ديكارت في بعض الاحيان، لقد اسس ديكارت لهذا الكوجيتو على قبلية مثيرة، فهي ليست البداية في الواقع، تُرى ما هي البداية إذن؟ الشك في كل شيء، هذه هي البداية،

الشك في كل شيء، إنها البداية الصلبة، ومنها استقى الكوجيتو (انا افكر إذن انا موجود)، وعليه ينبغي ان نرجع إلى الوراء ونحن نقوم بعملية تشريح لجسد الكوجيتو الديكارتي، هو الشك المطلق، ولكن هناك استثناء، شكي أنا، لا اشك في اني اشك، وعليه (انا موجود)، ان هذا الاستثناء جاء بعد أن كان موضوعه مشمولا بالشك، نعم، الشك الديكاترتي كان شاملا حتى لشكه هو، كيف خرج ذلك من ربقة الشك، وصار يقينا، ثم تاسس عليه ذلك البناء الفكري المنهجي الديكارتي المتسلسل؟ تلك قضية ما زالت غامضة.

الكوجيتو الكامي مختلف، ان الكوجيتو الديكارتي منهج بحث، بداية لاثبات المعرفة، أو خطوة نحو المعرفة الصحيحة، كانت ضمن كتابه الشهير

(اربع مقالات في المنهج)، كامي بعيد عن هذه المعركة، ان كامي ينطلق من قبْلية واضحة، تشرق كالشمس في رائعة النهار، هي الوعي، الوعي المشع، الوعي أولا، وقد مرت علينا هذه الحقيقة قبل ذلك، البداية هي الوعي، هكذا كان يقول، كذلك ينطلق من اوالية أُخرى لا تقل أهمية عن الوعي، اعني الطبيعة البشرية، كما مرّ علينا أيضا، وبالتالي، تغيب هنا خلفية الكوجيتو الديكارتي، الشك المطلق، رغم استثناء (ولكن لا اشك باني أشك)، لان هذا الاستثناء كان محل امتحان حتما، أي كان خاضعا للقاعدة الكلية، ولكنه خرج ظافرا بالوجود لسبب من الاسباب (وهو مازق ديكارتي ما زال غامضا)، ومن ثم تاتي مسيرة الفكر والوجود في فلسفة ديكارت.

ولكن كوجيتو التمرد ليس منهجا للاستنباط اوالاستقراء أو تحديد قيم المعرفة وامكانها وما شابه ذلك من قضايا تهم أو تدخل في حريم فلسفة المعرفة، كما ان اعتماد اوالية الوعي والطبيعة البشرية في تمرّد كامي لغرض التمرد، تشريع التمرّد، التمرد على المحال محايثة ومعايشة، ولكن بنكهة مقاومة وعناد وتصلب ومواجهة، هذه الاوالية كانت صلبة بحد ذاتها، لم يتطرق إليها أي شك، بل هي البداية بداهةً، ومن هنا اتهم كامي بانه وقع ايضا فريسة القبْليات، لم يكن تجريبيا بكل معنى الكلمة، حتى وإن كانت هذه الاواليات انما اقرها ليس من أجل منهج معرفي، بل من اجل انطولوجيا، من أجل وجود.

لقد تعرض الكوجيتو الديكارتي لسؤال عسير، ترى ايهما اسبق الفكر أم الوجود فيما لو خرمنا الواقع إلى فكر ووجود، هل يلاحق هذا السؤال كوجيتو كامي، فايهما اسبق التمرد ام الوجود؟

الذين يرون ان الشعور لا يخرج عن ربقة أو بركة الوجود، أي هو وجود بحد ذاته، الذين لا يرون ان هناك مائزا أو فارقا أو تمايزا بين الفكر والوجود، حيث يستشفعون بهذه الملاحظة ليخرجوا بنتيجة في غاية الاهمية، ان كوجيتو ديكارت لا يفيد استنتاجا، القياس يبطل هنا، فليس من المعقول ان نقول (انا افكر / موجود / فانا إذن موجود / افكر) فالوجود لا ينسل ذاته، انه تحصيل حاصل في هذه الصورة، لم نضف شيئا جديدا، ولم نستخرج قضية جديدة، ولكن يختطون خطوة للامام لأنقاذ الكوجيتو الديكارتي بطرحهم مشروع العلاقة

الجدلية بين الفكر والوجود!، كوجيتو ديكارت بمثابة جدل، جدل بين الفكر والوجود، حركة، ولكن يبقى السؤال، تُرى اليس الفكر وجودا؟ فهل هو جدل في الوجود ذاته؟ أي جدل وجودي صرف، وهل هناك غير الوجود، حتى مادة أو جهة التمايز والتفارق بين الموجودات لا تتحرر من كونها وجودا؟

ان استنباط الوجود من الفكر عملية خائبة، فهل ينطبق ذات الحكم على استنباط الوجود من التمرّد؟ فكامي يقول: (أنا اتمرّد فإذن انا موجود، فإذن نحن موجودون)، انها معادلة قياسية، فانا اتمرد، وكل متمرّد موجود، فاذن انا موجود، هذا قياس من الشكل الاول حسب معطيات المنطق الارسطي، ولكن الخلل يتسرب إلى هذا القياس بسهولة إذا علمنا إن كامي لا يفرق بين التمرد والوجود، بل الوجود ليس سوى التمرد، ليس التمرد المطلق، التمرد الذي ينطوي على الرفض والقبول، (نعم) و(لا)، كما مرّ بنا سابقا، وعليه، لا يمكن أن نؤسس سيرا معرفيا من معلوم إلى مجهول في هذا القياس، ومراجعة سريعة لكتاب الإنسان المتمرد وكثير من نصوص كامي الاخرى لا تفيد بمثل هذا القياس، بل تفيد بكل صراحة إنّ ثمة تفاعلاً جدلياً حي بين التمرد والوجود، التمرّد الحقيقي هو وجود، ربو كان متمردا بشكل صحيح، فكان موجودا، كاليجورا، ايفان كرامازوف كان متمردا مطلقا فلم يكن موجودا، فهل نفسر هذه المعادلة الكامية تفسيرا جدليا ونبعدها عن التفسير المنطقي؟ ان نصوص كامي تشي بذلك، بل تطفح بذلك، هناك تماهي فذ بين الوعي الساطع وبين التمرد وبين الوجود، ليس هناك ثلاثة مفاهيم متفاصلة، كل منها يتضمن الآخر، يستوعبه، يضمه في داخله، فلسنا بين يدي اشتقاقات قياسية، لا شاهد ولا غائب هنا، ليس هناك حد اوسط كي يقوم بعملية الربط بين كبرى (كل متمرّد موجود) وبين صغرى(أنا متمرد)، المتمرد هنا ليس حدا اوسطا، بل هو ذات محمول الكبرى (موجود) وذات موضوع الصغرى (أنا)، التفصيل اعتباري هنا، ليس حقيقيا، مجرد ان اتمرّد بوعي وشفافية فانا موجود، تمردي حاق وجودي، شريطة الوعي والوسطية والشفافية.

إن كلمة (وجود) في هذا الاستعمال بعيدة عن اجواء الفلسفة الكلاسيكية بكل وضوح، فالوجود هنا لا يمت بصلة إلى الوجود الذي هو موضوع الفلسفة الكلاسيكية، حيث هو البداهة الاولى، ينبسط على كل شيء، يصدق على كل

ثابت العين، الذي يناقضه العدم، الوجود هنا نوع وجود يتسم بالفاعلية والنشاط والحيوية والسطوع والتجلي والتمظهر، ويبدو هو الاستعمال الوجودي للوجود بشكل عام، أي ان الفسفة الوجودية تتعامل مع الوجود بهذه المعطيات، وليس بالمعطى الفلسفي التقليدي.

السؤال الآخر هنا، ما هي مبررات القفز من (أنا إذن موجود) إلى (نحن إذن موجودون)؟

كامي ينطلق بهذه النقلة من ايمانه المسبق بالطبيعة الإنسانية المشتركة، فأنا احمل هذه الطبيعة في داخلي، وهي في داخلك، واي تمرد يثبتُ الذات يثبتُ ما تشترك به مع الآخرين!

هل هذا هو المبرِّر؟

هناك غيري يتمردون، لست الوحيد المترّد في هذا الكون، وبالتالي، هناك وعي مشترك، هناك تمرّد مشترك، عن طريق هذا المشترك يتكون (النحن)!

هل هذا هو المبرِّر؟

لا تخضع فلسفة كامي هنا لمحاكمة عقلية صارمة، من الصعوبة أن تحاكمه على ضوء شبكة المصطلحات الفلسفية والمنطقية الكلاسيكية، يمكن ان تُفسِّر بالذوق، والمسؤولية، كلام كامي هنا خاصة بلحاظ النوع الاول من التبرير يذكرني بقوله تعالى: (من قتل نفسا بغير ذنب كانما قتل الناس جميعا، ومن احيى نفسا كانما احيى الناس جميعا)، حيث لا تفسير لها سوى الشعور الكبير بوحدة المصير الإنساني.

قتلة في غاية الشرف!

التمرّد هذا الطريق الضروري لاثبات الوجود فعليا يبدا عن تجربة فرد، إنه أشبه بالتجربة الروحية في كثير من مصاديقها، تبدا فردية وتستمر فردية التجربة الروحية كما هو معروف، ولكنها تؤول فيما بعد، بعد المخاضات الروحية العسيرة، بعد صراع ونزاع مهول بين الاثبات والنفي، بين السلب والايجاب، تتحول إلى مشروع فكرة، بل فكرة بحد ذاتها، كذلك التمرّد، بدؤه التجربة

الفردية أو التجربة الفردانية، ثم تتحول، أو بالاحرى تتمخض عن فكرة!

الثورة فكرةٌ بدايةً، ثم عمل، تجربة، الثوري إذا لم يكن متمردا في البداية يشل الثورة، يحطم كل جبروتها وقدسيتها والحاجة اليها، وإذا ما تخلى بعض الناس عن وجودهم من أجل ان يحى أو من أجل ان تظفر الحياة بالانتصار، إنما تعبير حيوي ساخن عن معنى التمرّد.

في القرن التاسع عشر وعلى مشارف انتصار الثورة البلشفية كانت روسيا مرتعا خصبا لنشوء الحركات الثورية الغاضبة على القياصرة، لقد كان العنف من ابرز ما تتشخص به هذه الحركات، وكانت على صراع مميت مع الحركات العاقلة إذا صح التعبير، لان هذه الاخيرة كانت ترفض التوسل بالعنف من اجل خلاص روسيا من القيصرة الظالمة.

البير كامي في مسرحيته (العادلون) يتحدث لنا عن الصراع بين الحياة والموت عبر احدى هذه المنظمات الثورية التي تؤمن بالعنف طريقا للخلاص، كان (كالياف) من أبرز الشخصايات التي تمزّقت بسبب الصراع الذاتي بين الموت والحياة، كان من ابرز الشخصيات في المنظمة، وفيما تكلفه المنظمة بالقاء قنبلته التي اختزنت كل فلسفة هؤلاء الثوريين على الأمير الكبير (سيرجي)، وفيما كانت الخلية السرية تنتظر صوت انفجار القنبلة التي سوف تقتل (سيرجي) يخيب ظنهم عندما يختفي الوعد المنتَظر!

لماذا؟

لقد امتنع (كالياف) من القاء قنبلة الخلاص على (سيرجي) الطاغية لان عربته كانت تحمل نبعين حياتيين، انهما ولداه أو ابنا اخيه، كانا طفلين يبتسمان للحياة والحياة تبتسم لهما، قتلهما يعني قتل الحياة، وهذه ليست اخلاق التمرد.

كان الطرف الاخر من المعادلة غاضبا، وجوابا على الغضب (الثوري الدموي) يقول كالياف ما نصه:

(انا أحب الذين يعيشون اليوم على الارض نفسها التي يعيش عليها، هولاء هم الذين احييهم، من اجلهم هم اكافح وارضى ان اموت، ولن اقوم بصفع وجوه اخوتي، من اجل مدينة بعيدة لست واثقا من وجودها.. ولن اضيف إلى

الظلم الحي ظلما من اجل عدالة ميتة، يا اخواني اريد ان اتحدث اليكم بصراحة.. ان قتل الاطفال يتنافى مع الشرف، واذا حدث يوما وانا حي، وكان على الثورة ان تجانب الشرف، فاني اتحول عنها.).

ليست القضية هي قتل طاغية، بل القضية هي إحياء نفس، استمرار حياة واعدة، ومن هنا كان هتاف (كايياف) المدوي: (ستكون روسيا جميلة)!

كايياف عرض نفسه للقتل فعلا، بينما كان يريد ان يكون قاتلا، لقد حكم على نفسه بالاعدام، ولكن الإعدام الذي يقابل الحياة بالنسبة لآخرين، وهذه هي التضحية، وهذا القتل ممدوح، بل هو قمة البطولة، لانه قتل من أجل الآخر.

هل من تناقض؟

فان الحياة يجب ان تُعاش حسب منطق كامي رغم العبثية والهزال المقدسي من الكون، فكيف يكون القتل شريعة ممدوحة؟ اليس هذا تعبيرا عن قبول مبدا الانتحار بوجه من الوجوه؟

كامي هنا يدخل ملكوت العقل السامي تقريبا، لانه يتحدث عن التضحية من أجل الغير، والجود بالنفس غاية الجود، هكذا يقول الشاعر العربي، لان الجود بالنفس يتسبب باستمرار الحياة، أي يولِّد فيضا من الجود لا حد له، ان كامي وقع هنا تحت سطوة الرومانتيكية بشكل واضح، واعطى ظهره لصرامة النظرية!

إنهم قتلة ولكن في غاية الشفافية والشرف!

الفصل الثالث

استراحة فلسفية
تكييف الميتافيزياء لصالح الإنسان
أو الميتافيزياء العملية

1

ليس كالفلسفة الميتافيزية تعرَّضت للاتهام على صعيد الموقف من الإنسان، لقد أُتهمت هذه بالجمود والخمول وتعطيل قوى الا نسان العقلية والعاطفية، وأتهمت بمجاراة الظلم وتبرير الإضطهاد وتسويغ التناقض الطبقي القبيح، وأتهمت بانها عائق دون إنطلاق الإنسان باتجاه الرقي والتطور والسطوع الفكري والحياتي!

فهل هي كذلك؟

تبدأ الفلسفة الميتافيزية بالوجود لتعدّه بديهية قائمة بذاتها، لا يمكن تعريفه ولا تحديده ولا البرهان عليه، مملوء بذاته، يشهق بحقيقته، افلا ينفعنا ذلك بتحويله إلى حافز للامتلاء، حافز للحركة، حافز للتواصل مع الحياة بفاعلية ونشاط وأمل؟

كل ظاهرة، كل عين، كل شكل، كل مضمون، كل فكرة، إنّما هي تجليات للوجود، هي إنبثاقات وجودية، بل حتى المقولات والمعادلات الفكرية هي تجليات للوجود البدهي المتأصّل، ولكن تجليّ الإنسان الوجودي هل هو كغيره من التجليّات؟ هل نُدخل الارادة هنا كعامل جوهري في تقرير نوع هذا التجليّ؟

الوجود مشترك معنوي، مفهوم كلي عام، ينطبق على زيد هذا، وعلى تلك الشجرة، وعلى ذاك الحجر، من قبل واليوم وغدا، يصدق عليها جميعاً، بلا مواربة وبلا شك، فهل نستلهم من ذلك مبدأ التواصل بين مفردات الوجود، رغم تباعد الزمان والمكان، رغم تنوع العوارض والطروئات؟ هل نستطيع تخطي فن الإنطباق والحمل إلى فن التواشج والتفاعل بالاستفادة من شفافيّة المفهوم الرائعة؟ بل هل يمكننا ان نستفيد من كليّة المفاهيم مبدأ التواصل والتلاحم بين مصاديقها، وليس مفهوم الانطباق وحسب؟ هل يمكننا أن نشيّد مبدأ التجسيد بين المفهوم والمصداق إلى جانب الإنطباق والحمل؟ فزيد ليس فرداً مصداقيًا لمفهوم الإنسانية فقط، بل هو يجسّد الإنسانية، هو يمثلها، حاملها، وبعد ذلك نتحدث عن إنسانية أكثر وإنسانية أقل، عن إنسانية شفافة رائعة، وعن إنسانية كثيفة جاحدة، عن خلو زيد من الإنسانية وأمتلاء عمر بها، لابد ان تخضع المفاهيم إلى فن اللعب والخلق والإبتكار والتوسيع والتحميل، ليس هذا تضبيباً للمفهوم بل هو تفتيق لطاقاته الهائلة، تفكيك لبنيته الشفافة، وليكن كل إستعمال مرهوناً بظرفه وأجوائه وفهمه وتطلّعاته، ليس من شك، لولا كليّة المفهوم لم نستطع القيام بهذه العملية التكيفيَّة من الاستعمالات الضخمة، ننطلق من الإستعمال المنطقي الفلسفي الخام ولكن نخلّق داخله ممكنات جديدة.

الوجود لا يُعلّل، تلك قفزة كبيرة في تطور الفكر البشري، فإنها تفتح المجال أمام التاويل والاستلهام، وتنقذه من محنة الإيغال بالمستحيل، الوجود لا يُعلّل، وبالتالي ينبغي ان نشتغل بعوارضه، وتلك طفرة أخرى تنقذ الفكر من الضبابية والغموض والإبهام، بل كل ذاتي ينبغي الإبتعاد عن محاولة التورط به، بغياهبه، بفيعانه المبهمة، وقد كانت إلتفاته مشرقة في تحديد العلم بانه البحث في عوارض الموضوع الذاتية، ليس هو بحث في ماهية الجسم، وإنما في مرضه وصحته، في حياته وموته، في حركته وسكونه، وهل موضوع العلم غير هذه الأعراض؟ ليس بحثاً في الكلمة من حيث هي هي، بل بحث في نحوها وصرفها وبلاغتها، وبذلك ينأى العقل عن الغوص في العوالم المنغلقة المدلهمة.

لا يمكن الهروب من الوجود، يحيط بنا، يلاحقنا باستمرار، وكل محاولة للهروب من الوجود تنتمي مصيراً وآلية إلى الوجود ذاته بالمطاف الاخير، حتى الموت لون من ألوان الوجود، فما علينا إلا أن نقبل الوجود، نعانقه بطموح

وتطلّع وإشراق، هذه القدرية الوجودية يمكن تحويلها إلى إختيار من الداخل، إلى حركة تنفعل بالوجود انفعالاً حيّاً ساخنا.

أصالة الوجود تعني أصالة هذه العينات التي تملأ ساحة النظر والسمع والشم، هذه العينات سواء الظاهر منها للعيان أو الخفية عن الحواس، هذه العينات التي طالما يكشف عنها العلم والفكر والبحث، وليس المقصود هنا اصالة المفهوم الكلي الشمولي الذي نحمل به على العينات، والأصالة هذه يمكن ان نستفيد منها ضرورة تبجيل الوجود، الوجود أصيل، فهل يستوجب غير الإحترام والتبجيل والتقدير؟ الوجود ليس وهماً، ولا هو فكرة خالية الوفاض، ولا هو صورة ذهنية محتجزة في صقع الذهن، هي واقع، واقع متحرك فعَّال يتخلّق باستمرار، أفلا يدعونا ذلك إلى التماهي مع هذه الحركة؟ نعم، نحن متماهون معها بمنطق الوجود ذاته، ولكن ألا يمكننا ان نُدخل الإرادة هنا في عملية التماهي، وذلك من أجل المزيد من التحقق، ومزيد من التشخص، خاصة اذا قالوا ان الوجود كلي مُشَكّك.

يتحدث العقل الميتافيزي عن كثرة عرضية وكثرة طولية في الوجود، الكثرة العرضية تستوعب نظرة أفقية، فيما الكثرة الطولية تستوعب نظرة رأسية، تشتد في حركتها باتجاه التحقق الاكثر شدّة والأكثر ترسّخاً والأكثر أصالة، وإذا كان الأمتياز في مفردات الكثرة العرضية هو عينٌ ما فيه الاختلاف بين هذه المفردات كما يقولون، فان مفردات الكثرة الطولية عبارة عن تسلسل تراتبي أو بالاحرى مراتبي بالوجود، فالممكن في طول الواجب والمعلول في طول العلة، ولذا ما به الامتياز إنما بما يحويه الموجود في المرتبة الأشرف نسبة إلى ما يفتقده الموجود في المرتبة الاسفل، ومهما يُقال عن صحة هذا التقسيم أو عن حرفيته، نتعامل معه كمعطى مطروح، ولكن يمكن ألاستفادة منه، يمكن توظيفه لصالح الإنسان، تماما مثل الاسطورة (أن الله لا يستحي ان يضرب مثلا بعوضة ما فوقها...)، فأن الفكرة تشجع وتشحذ الهمم على تحويل المراتب النازلة من الوجود إلى مراتب عالية، وذلك في سياق إرادة خيّرة دافعة إلى الامام، فان تصعيد المعلولات في تيار الخلق والإبداع والتأثير سوف ينقلها إلى مراتب العلل، وبذلك نكثّر من سعة الوجود الخيّر المعطاء، ندفع بمسيرة التاريخ إلى الأمام، إنّ تحويل النازل الفقير إلى العالي الغني مشروع كبير وطموح يمكن إشتقاق هويته وفكرته وممكناته من

هذا التقسيم الفلسفي المدرسي للوجود. انّنا هنا بين يدي مشروع تأويلي، ينتقل بالفكرة الفلسفية من صورتها المجرّدة إلى حركة، ولا يهمنا مدى صحة الفكر ومدى تطابقه مع الحق، على غرار الأمثلة فإنّها تضرب ولا تقاس، وعلى غرار ذلك الاسطورة والحكاية الخرافية والمثل الخيالي والحالات المُفترضة.

الوجود يساوق التتشخّص، يساوق الوحدة، فكل موجود متشخِّص وواحد، فلا يصدق إلّا على نفسه، يمتنع من انطباقه على ألآخر، فزيد يساوق ذاته لانه وجود. وكل وجود متشخّص، كل ذات، كل موجود، كل مخلوق... له شخصيّة قائمة فيه، ذائبة فيه، يحملها بجدارة مهما كان هش القوام، ضعيف البنية، متهاوي القوة، له شخصيته، وذلك بصرف النظر عن الغير، هناك شخصية تصرخ بذاتها، تصرخ ككيان، تستدعي النظر بصرف النظر عن مخالف أو موافق، بعيد عن المقارنة والمقايسة، هي قرينة نفسها، التشخّص هنا يتنافى بطبيعة الحال مع مفهوم الكليّة، فهل نستفيد أو نستوحي من هذه الفكرة الفلسفية أن كل موجود يملك هويّة خاصّة به رغم إشتراكه مع نظرائه بقسائم وجوامع؟ وإن الوجود في كل لحظة يتلقى الجديد؟ لأن الخلق مستمر (ويزيد في الخلق ما يشاء)، ليس هناك روتين ولا سليقة باردة، بل هناك تدفق وجودي بالجديد، هل نستطيع تجيير هذه الفكرة لصالح الفردية الإنسانية؟ وإن الفرد من الإنسان هوية مستقلة يجب إحترامها وتقديسها وتبجيلها وعدم المساس بكرامتها؟ هل يمكن الإستفادة من فكرّة التشخّص من أن كل فرد من نوع الإنسان يملك ذاته؟ لأنّه مخلوق متشخّص، يملك خصوصياته، ليس تابعاً، هو ذاك، هو يصرخ بعنوانه الذي لا ينطبق إلاَّ عليه، فلماذا نعمل لتهميشه؟ لماذا نحاول إمحاء عنوان خاص، لا أريد هنا التحدث عن مشاكل الإنسان الا جتماعية والسياسية، ولا أريد أن أتحدث عن قضايا الحرية والفردية وإحترام الرأي الآخر بالإنطلاق من مصطلحات فلسفية، فذلك غير معقول، ولكن يمكن إستشراف الفكرة خارج مملكتها، خارج إرضيتها البكر، فان تشخص زيد يعني جزئية حقيقية، وبالتالي ينبغي إمضاء حقوقه الخاصّة، حريته الخاصّة، رايه الخاص، وذلك بإستلهام فكرة المساوقة بين الوجود والتشخّص، سواء يرجع التشخّص إلى الاعراض، كالمكان والزمان والوضع والهيئة وغيرها ممّا يعرض عليه بالذات دون غيره ـــ وفي الحقيقة تشخّص الموجود بالاعراض يرفع من أهميّة الأعراض ويعزّز من قيمتها، فلي

زماني الخاص، ولي مكا ني الخاص، ولي وضعي الخاص، ومن هنا اشعر بالاستقلالية والفردية، هذه الاستقلالية لها مستحقاتها على الصعيد العملي ـــ أو كان التشخّص بالوجود وليس بالاعراض، فإنَّ ذلك يوفر فرصة هائلة على تأصيل الفردية والاستقلالية بالحقوق والحرية والحركة.

2

يندرج تحت مقولة الإمكان اكثر من لون من الامكانات، فهناك الامكان العام المُشتق من سلب ضرورة واحدة كان تكون ضرورة العدم أو ضرورة الوجود، وبذلك يُحمل على الواجب والممكن، إلى جانب هناك الإمكان الخاص، ويتقوّم بسلب الضرورتين، فاكتشاف فايروس السرطان ممكن بهذا المعنى، غاية ما في الامر هناك الشروط والآليات التي لم تتوفر بعد، وهناك الامكان الوقوعي وهو الامكان الذي لا يؤدي افتراض حصوله إلى محال نظراً إلى ذاته، كأن تقول، غدا سوف يصل الإنسان إلى الزهرة، فليس هناك ما يمنع ذلك، لأنه ليس ممتنعا بذاته كما هو الحال في اجتماع النقيضين بشروطه المعروفة، وعدم الوصول هنا انّما هو بالغير وليس بالذات، لأنّ هناك موانع خارجية ليس إلا، وهناك الإمكان الاستعدادي ومفاده إنطواء كل موجود على إستعداد لأن يكون شيئا آخر، كما في البذرة في تحولها إلى فسيلة والجاهل إلى عالم، وفارقه عن الإمكان الذاتي، انّ الاول من لواحق الوجود، فيما الثاني من لواحق الماهية.

هل هناك مستحقات يمكن إستشفافها من هذه الالوان من الإمكان تكون لصالح الإنسان، وتخدم حركته الصاعدة للامام؟ هل هناك ما نستطيع أن نؤسّس عليه من هذه المفاهيم الفلسفية، في سياق تصعيد الذات الإنسانية في معركتها مع الواقع، وفي سياق إنفعالها الحي في خضم هذا الواقع؟

إنّ مفهوم الامكان الاستعدادي تصور هائل يلتحم بحركة الكون، فكون كل شيء من أشياء الطبيعة يحمل استعداد التحوّل لما هو أرقى يعني نفياً للسكون، بل واعتماد الحركة بأنّها أصل وليس فرعاً، بأنّها من قوانين الوجود، والإمكان المذكور يشي بأنَّ على الإنسان أن يفتش عن قابلياته وإستعدادته، يفتش عمّا فطره الله عليه من قوى وطاقات، نظرية الإمكان الاستعدادي ثورة تربوية رائعة ولكن

لم نلتفت لذلك، واقتصرنا على تصويره عقليّا، واستخدامه في تحليل الوجود نظريّاً، ونقطة مشرقة أخرى ينطوي عليها الإمكان الإ ستعدادي، ذلك إنَّ هذا الإمكان يحث الإنسان الذي يفقه جوهر المفهوم على توفير الاسباب والشروط التي من شأنها تحريك الإستعداد النائم، تحريك الطاقات المعطلة، تفجير الذات الإنسانية، حقاً، إن فكرة الإمكان الاستعدادي من منظور تربوي واع، من منظور قراءة براكماتية مسؤولة، يخلق ذاتاً هائلة، ذات متخلّقة باستمرار، ذات متحوّلة عن وعي وبصيرة وفهم ويقظة. نظرية الإمكان بحد ذاتها توفر أروع فرصة للجمع بين العقل والخيال، فهي نظرية فلسفية عقلية، ولكن التشرّب بها، وتفهمها والتفاعل معها، يؤسس لخيال خصب، ربما يكون بداية لإبداع خلّاق، ومن هنا نستضيف بكل افتخار ما يُنقل عن ابن سينا قوله «كل ما طرأ على الأذهان ذره في بقعة الإمكان»، هنا سياحة خيالية رائعة، ولكن بلحاظ الأمل وليس بلحاظ التنفيس عن آلام مكبوتة أو بلحاظ تسلية مؤقتة، ففكرة الإمكان تفتح الذهن الإنساني على مشاريع كبيرة، وهل كانت النظريات العلمية والاكتشافات النظرية الكبيرة في التاريخ غير خيال في البداية؟

نظرية الإمكان تخصّب الخيال بالقوة وبالحيوية وبالدفق الشعوري المعطاء، بل هي تنقذ الخيال من تخرّصات الناقدين السذّج، لك ان تتخيل، وعليك أن تؤمن أن الخيال ممكن أن يتحول إلى واقع محسوس، شريطة أن لا يكون من المستحيلات.

العوالم الممكنة لانهائية، مجرد أن تسلم من التناقض فهي ممكنة، وبالتالي لك أن تطلق عنان الخيال بلا حدود سوى حد التناسق والانسجام، أي الفرار من التناقض، وهل الفن في بعض ممارساته ومعاناته غير هذا التحليق في عوالم ممكنة نظرياً ولكنها ليست متحققة على أرض الواقع؟ وهل المدينة الفاضلة سوى خيال يداعب أحلام الفلاسفة؟ وقد انطلقت نماذج جديدة من الهندسة بتخيل أمكنة أُخرى، وبالاعتماد على فرضيات غير متناقضة.

3

المعقولات تشغل حيّزاً جوهرياً في المنهج المنطقي الأرسطي، ونقصد بطبيعة الحال المعقولات الكلية لأنها هي مدار الاهتمام في هذا المنطق، كما إنّها ـ أقصد المعقولات/الكليات العقلية ـ لها موقعها الخاص والممتاز في

الفلسفة بشكل عام، ويكفي أن تكون المعقولات هذه -أي المقولات العقلية الكلية- نسق العقل وماهيته في جدل هيجل، ومن قبله كانت فلسفة كانط عبارة عن فلسفة مقولات بالدرجة الأولى، وقد تفننوا في تعريفها وبيان أهميتها وتصنيفها وفي الكشف عن مصدرها وعملها، وعددها وموطنها، ويتجه المنطق الرسمي إلى تقسيم المقولات هذه إلى ثلاثة أصناف، الأولى هي المقولات الطبيعية وذلك مثل الإنسان الكلي والكتاب الكلي والشجرة الكلية، والثانية هي المقولات الفلسفية مثل الكلي والجزئي والموضوع والمحمول والتصور والتصديق، والثالث هي المقولات المنطقية مثل الامكان والوجوب والممتنع والعلة والمعلول والشدة والضعف وغيرها.

يذهب الاتجاه الرسمي إلى أن مصدر المقولات الطبيعية هو الواقع الخارجي، الذهن يلتقط هذه الكلية من الموجودات الجزئية من الخارج، فالكتاب الكلي مُنتزَع من الجزئيات، من هذا الكتاب وذاك الكتاب، ويكون ذلك عبر المقارنة بين هذه المفردات وإسقاط ما به الاختلاف من لون وطول وحجم وموضوع ووزن ووضع، وإبقاء ما فيه الاشتراك، وما فيه الاشتراك هو الكلي الطبيعي هنا، مقرّه أو موقعه صقع الذهن، ولكنّه يصدق على هذا أو ذاك من مفرداته الخارجية، وذاك بالتساوي أو بالتشكيك.

إن الكلي الطبيعي كما هو مذهب بعض الفلاسفة يُشتق من المشترك الساري بين الأفراد، وبالتالي نستعين بهذا المشترك على الحمل والإخبار، بل سيكون موضوع العلم الطبيعي، وعملية الانتزاع هذه كثيراً ما تكون سليقية سياقية، تأتي بالفطرة والعفوية، ولكن ماذا لو تحوّلت فكرة الكلي الطبيعي بمفهومه وصيرورته إلى شعلة متوقّدة في الذهن؟ ماذا لو تحوّلت عملية الانتزاع إلى مران عملي في حلقات الدرس أو أي مجال معرفي آخر؟ أعتقد سوف تحفّز الذهن بشكل خفي على المزيد من إسقصاء ما فيه الأختلاف من جهة وما فيه الاشتراك من جهة ثانية، بغية تحصيل أقصى درجة من التجريد، سوف تحفر في الذهن رغبة المقارنة العريضة، سوف تحقق في ذواتنا سليقة البحث المستمر، سوف تمنع الذهن من الإطلاق في كثير من الانتزاعات، انتظاراً لمزيد من السبر والبحث والمقارنة، كي نقع على مقاربة المشترك بدرجة عالية أو تدعو إلى الاطمئنان، سوف تعلمنا فن التواضع العلمي.

إنّ مزيداً من السياحة في عالم الوجود سوف تزوِّد الذهن بالكثير من المعقولات الاولية، وهذه المقعولات الأولية سوف تنشط الذهن، تحرّكه، تتصاعد بقوته على الاستنتاج والإستنارة والفهم. فهل نحاول الإستفادة من فكرة الكليات الطبيعية على المستوى التربوي الفكري؟

المقعولات الثانية المنطقية منها والفلسفية يشتقها العقل من الكليات الطبيعية، فهي بمثابة أحوال وصفات وخصائص للاولى، وهي إنتزاعات عقلية من تلك الكليات الأولية، وهذا يعني ان هناك معركة توليدية عقلية بحتة تتم في صقع الذهن، هناك خلق ذهني مبدع، وياليت تتحول علوم المنطق والفلسفة إلى تنظير معادلاتي وفي الوقت ذاته تمرين وتمريس على الخلق والإبداع.

4

يقرر بعض المناطقة ان الحدّ صعب إن لم يكن مستحيلا، فان الإطلاع على الذاتيات من جنس وفصل عسير المنال، وربما عصي على البحث والطلب، سواء كان حدّاً تاماً أو ناقصاً، وليس من شك يُلحق بذلك التعريف بالرسم التام، لانّ للذاتي مدخلية في هذا التعريف وإن كان الجنس البعيد، ومن هنا كان الإتجاه السائد هو التعريف بالرسم الناقص، أي بالخاصّة فيشمل على العرَضي فقط، ولذا فإن التعاريف التي نقرأها أكثرها أو كلها كما يقول المظفر رسوم تشبه الحدود، ولا يهمني هنا التأكيد على الخاصّة اللا زمة بالمعنى الأعم، بل يهمني إن هذا النأي عن الذاتيات بالتعريف يحترم العقل، وينقذه من المتاهات والغموض، ولا ننسى ان التعريف بالخاصة كتعريف الإنسان بالخاصّة يتيح الفرصة لتعاريف عديدة، الامر الذي يكشف عن غنى المعرَّف كما أنّه يطلق عنان الإكتشاف والسبر والتفصيل والبحث، وليس سرّاً أنّ الخاصّة عرض والاعراض هي موضوعات العلوم.

5

طرحت الفلسفة الإسلامية نظرية إتحاد العقل والعاقل والمعقول لتسمو بالنفس الإنسانية على طريق التكامل المستمر، وترتقي بها على درب الإشتاد المعنوي المتصل، والإرتقاء في مدارج التكامل المعرفي، فالنفس الإنسانية لا تختزن المعارف التي تتلقّها، وليس هناك عملية انضمام وإحتواء، وليس هناك

نقش على صفحة تُسمى الذهن، بل هناك عملية تذوت كامل بين الفكر والنفس، فالنفس الإنسانية وهي تعلم، إنّما يشتدّ وجودها ويغتني، فان الذات تكون عين العلم، وبذلك تتحول النفس الإنسانية إلى وجود علمي، لها مراتبها العلمية، ولمّا كان العلم لا ينفك ينثال على الذات من الخارج الكبير، فان الذات الإنسانية مسيرة علمية متقدة بالحضور المتصاعد، فهل إنتبه الإنسان لنفسه أنّه مسيرة متصاعدة؟ وإذا عرف ذلك هل تهون نفسه إنصياعاً لهوامش من الوجود العارض المستهلك؟ وليس يشترط بهذا العلم ان يكون مطابقاً للواقع أو يكون من لدن الخبير بالطريق اللدني، وفي ذلك إشارة لابد انْ تؤخذ بنظر الإعتبار.

الفصل الرابع

صفعة دافيد هيوم الصاعقة
قراءة في كتابه: (مبحث في الفاهمة البشرية)*

ترجمة: د موسى وهبة

1: اوليّات

كان الفيلسوف النقدي عمانويل كانط يقول ما معناه ان دافيد هيوم ايقظه من سباته! أيُّ سبات هذا الذي انقذه منه هيوم وهو الذي احدث تلك الضجة في اهم مقطع من مقاطع الفكر الفلسفي؟

لقد بات واضحا ان تعليم النقاط الفاصلة في تاريخ الفلسفة الغربية على صعيد اشتغالها بالعقل، يترسَّم النقدية الكانطية مفصلا حاسما في مسيرة هذا التاريخ، فقد كانت فطرية المبادىء الاولى اشبه بالاعتقاد الديني المتوارث، حيث لا تناله خواطر الشك، ولا خواطر السؤال المُسْتَفهمْ، بناء على موضوعيتها في العقل أو النفس، فالنفس مفطورة على مبدا عدم التناقض، والسببية، ونظيراتهما من مباديء اخرى اختلفوا في عددها ولكن لم يختلفوا بكونها مركوزة في عمق الذات الإنسانية، وهي منطلق الكثرة المعرفية، ولا تجربة من دون الاستعانة بهذه الفطريات النابتات في تضاعيف النفس الإنسانية، لا يشاركها حق الاولوية في الحضور والقوة والسطوع أي معرفة اخرى، مهما كانت قيمتها!

وتبقى هذه الاوليات محافظة على فطريتها من حيث المبدا، ولكن باي معنى قال ذلك كانط؟

(*) الطبعة الاولى، نشر دار الفارابي، بيروت، لبنان..

الزمان، المكان، السببية، عدم التناقض، مبادىء فطرية حقا، أي ليست من عطاء التجربة، مكانها النفس ولكن ليست نابتة في صقعها بل هي من صناعتها، اجترحها العقل كي يؤطر بها معارفه التجريبية، وبدون هذه الفطريات التي ابتدعها العقل لا يمكن ان نحصل على أي معرفة، وبلحاظ هذا الترسيم الجديد لهذه المباديء كان مدخل كانط إلى بناء وتشييد فلسفته النقدية المعروفة!

كيف كانت البداية؟

هنا ياتي دور دافيد هيوم، لقد انكر هيوم في سياق فلسفته في المعرفة انْ تكون السببية حقيقة سواء على صعيد الذهن أو الواقع، هذه هي الصعقة التي ايقظت عمانؤيل كانط، وراح يعمل على انقاذ التراث الفلسفي الإنساني العتيد، فكأن السببية هي سر الفلسفة حتى لو كانت مجرد فكرة أو تصور من اختلاق العقل ولم تكن بمثابة معرفة فطرية اساسا، وكيف لا؟ والسببية طريقنا إلى تحصيل المعرفة، الاساس الذي نعتمده في التحصيل المعرفي، الاساس الاول، وهي الوسيلة الوحيدة لاثبات حتى التجربة، واقعا ونتاجا، بل قبل هذا وذاك هي المسؤولة عن إثبات العالم الخارجي، فهل ثمة معرفة بعد هذا؟

كتابه الشهير (مبحث في الفاهمة البشرية) مخصص لهذه الصعقة الفلسفية التي ايقظت عمانوئيل كانط من سباته!

إن السببية ليست علاقة بين علّة ومعلول بشكل اعتباطي، بل هناك عنصر صميمي هو الذي يجعلها محل نظر ونقاش وحوار لا ينتهي، اقصد عنصر الضرورة، أي عدم الاختلاف وعدم التخلف، وتكتمل صيغة الضرورة باحكام تام عندم نقول: (عدم العلة سبب عدم المعلول)، حيث تترسخ الضرورة تماما، تلك هي النقطة المثيرة للجدل، وتلك هي النقطة محل النزاع بين مختلف المدارس الفلسفية، فهل العلاقة طبْعيَّة جبلِّية، ام انها عارضة وليست ذاتية لا تنفك، فالمعركة تدور حول ضرورة العلاقة وليس على صرف العلاقة، وما يترتب على هذا الفارق كثير معرفة، بل يفصل الموقف في كثير من إشكاليات المعرفة والعلم والوجود بل وحتى الاخلاق، فإذا كانت العلاقة مجردة من كل ضرورة، كيف نفسِّر هذا الاقتران المستمر، وكيف نعمم القانون الطبيعي والاجتماعي والاخلاقي، وكيف نستسيغ البناء على المستقبل؟ بل كيف يشق القياس المنطقي

طريقه أو قل العقل في سيره من العام إلى الخاص، اذ تختل قدرة الحد الاوسط على حمل محمول الكبرى على موضوع الصغرى، فتتشكل لنا القضية الحملية!

هل لهذا ارتعب كانط وهو يقرا مقولة دافيد هيوم؟ بل هل لذلك شمّر الفلاسفة والمتكلمون عن جهودهم المضنية للدفاع عن السببية، بل عن الضرورة على صعيد العلاقة بين العلّة والمعلول.

دافيد هيوم لا ينفي السببية بل ينفي ما يشكل جوهر السببية، يبرّرها عقلا وواقعا، ما يجعلها سيِّدة التعميم والتعليل والشمولية والقياس، أي الضرورة، وبالتالي أي سببية نتكلم عنها؟

هل من جذور لهذا النفي الهيومي للضرورة السببية؟

هيوم كان مخلصا لاوليات فلسفته في مصدر المعرفة عندما ينكر السببية بهذا الشكل الصارم الحازم!

إذن علينا أن نفتش عن هذه الجذور كي نبحر بمهارة في موقفه الثوري من الضرورة السببية.

كان هيوم مغرما بحذف أي مصادرة قبل الحس والتجربة، حتى الهوية كانت محل رفض قاطع في فلسفته، فالإنسان مهما توغَّل في داخله سوف لا يعثر على ما يسمّى بـ (الهوية)، هناك تعاقب صور وانطباعات ومشاعر واحساسات، تنساب بسرعة مذهلة، تتعاقب وتتوالى دون توقف، وليس هناك شيء ثابت يمكن ان نطلق عليه (هوية) أو أي معادل لغوي، واستطيع القول وفي حدود مطالعاتي ان الرجل اوّل من شكك بمقولة الهوية التي صارت مصدر جدل ساخن فيما بعد، وتحولت إلى مصدر لحراك اديولجي قاس.

وكانت ذاته مصدر تجربته في هذا الالغاء الصارم، استبطن ذاته فتوصّل إلى هذه النتيجة، (من جهتي، عندما أتوغل في الأعماق الحميمة لما أسميه إنيَّتي، لا أعثر فيها سوى على بعض المدركات الخاصة أو شيء آخر، كالحرارة والبرودة، والنور والظل، والحب والكراهية، والألم واللذة؛ ولا يمكنني الإمساك بذاتي في أية لحظة بدون إدراك، كما لا يمكنني أبدا ملاحظة شيء آخر غير الإدراك... وإذا وضعنا بعض الميتافيزيقيين جانبا أمكنني أن أجازف بالقول إن بقية أفراد النوع

البشري لا يمثلون سوى مجموعة من المدركات المختلفة والمتعاقبة بسرعة مذهلة، والتي هي دائمة التدفق والحركة).

هل لنا ان ننقده بان تعميمه مصادرة دون أن يشعر؟ إذ كيف يجوز له ان يعمم تجربته الخاصّة به ليجعلنا محكومين بها؟

ان مصادرة (هيوم) هنا ليست مصادرة حكم بل مصادرة منهج، طريقة تفكير واستنتاج، وهي اقسى من مصادرة حكم معين، لان المنهج اخطر في دوره على الحياة المعرفية والفكرية والاخلاقية من أي حكم على انفراد، يريدنا (هيوم) ان نقتنع بتجربته الشخصية في نفي الهوية، ونطبقها على ذواتنا، فكما انه لم يعثر على هوية انطلاقا من تجربته الخاصة، فنحن كذلك، بل النفس الإنسانية بكل مصاديقها وافرادها، بل هي طبيعة النفس الإنسانية وان كان هيوم لا يؤمن بالطبيعة الكلية، هل هو الّا استناد خفي على القياس؟ أو اعتمادا على مبدا التشابه وهذه طامة كبرى لانه هو بذاته ينفر من اعتماد التشابه طريقا للاستنتاج والتعميم كما سنرى بعد ذلك، بل التعميم على اساس التشابه خدعة بار عة.

شخصيا مندك بفكرة الهوية السيالة، النفس الإنسانية سيل من الافكار والتصورات والهواجس والمتعاقب من الشعور والاحساسات، بحر لا يستقر، ولكن كيف لي أنْ اعمم هذا التصور عن النفس، أي كيف لي أن طبيعة النفس هي كذلك؟

الفيلسوف هيوم رغم أنه يُرجِع كل معارفنا إلى الحس والتجربة، إلى أنّ الرجل كان مهوساً بالنفس الإنسانية، فهو عندما الَّف كتابه الموسوم بـ (دراسة في الطبيعة البشرية) انطلاقا من هذا الهيام في عالم النفس الباهر، وقد صادف ان تكون الحقبة التي استوعبت زمانه هي حقبة دراسة الإنسان!

لقد اصبح [السؤال عن الإنسان... مناسبا أو صحيحا في فكر القرن الثامن عشر][1].

---

(1) الفكر الاوربي الحديث تاليف فرانكلين باومر، ترجمة دكتور احمد حمدي محمود، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة سنة 1988 ج2، ص29.

كان هيوم يقول: [إن الطبيعة البشرية هي رأس المال للعلوم أو محورها][2].

يبالغ الفيلسوف هنا ليعلن بان كل العلوم ترجع إلى علم الإنسان، بما في ذلك علوم المنطق والرياضيات والفلسفة، ويُحار الإنسان كيف يرجع بعلوم الرياضة الجامدة القارّة الثابتة إلى سيلان الذات غير المستقر ولا القار، ذلك السيلان الذي يتدفق كالبحر الهادر؟

هل لان القرن الثامن عشر دخل أو اخترق بادواته الفكرية عالم الإنسان بعد ان كان أقنوما محرما، مقدسا، مصانا، لا تقترب منه اداة بحث ولا فكرة تأمل، لان النفس الإنسانية مفارقة، مجردة، تعلو حيث دونها المعادلة الرياضية والتجربة الطبيعية والفن والادب؟

ليس ذلك مبرِّرا بطبيعة الحال.

والسؤال هو: هل استقى هيوم صميم فلسفته في المعرفة من علوم أو علم الإنسان، هل كانت فلسفته في المعرفة مشتقة من علمه بالنفس واحوالها بصرف النظر عن سلامة علمه هذا أو خطأه؟

في نص يقول: [أما الفلاسفة من النوع الآخر فينظرون إلى الإنسان بوصفه كائنا عاقلا، ليس بالاحرى فاعلا، ويجهدون لأجل أن يصلحوا فاهمته أكثر من ان يهذبوا عاداته، وتراهم ينظرون إلى الطبيعة البشرية بوصفها موضوعاً للنظر الاعتباري، فيفحصونها ويفلّونها عن كثب بهدف العثور على تلك المبادىء التي تنظِّم فاهمتنا، وتثير مشاعرنا، وتجعلنا نحبذ أو نرذل شيئا بعينه أو فعلا أو سلوكا، ويحسبون أنه من المآخذ على الادب باسره أن لا تكون الفلسفة قد ثبّتت بعد، بما لا يقبل الجدل أساس الاخلاق والتعليل والنقد وأن تكون تتكلم بلا توقف على الصواب والخطا، والفضيلة والرذيلة، والجمال والقبح من دون ان تكون قادرة على تعيين مصدر هذه الميزات، وهم إذ يحاولون هذه المهمة الشاقة لا تثنيهم أي صعوبات، بل ينتقلون من الحالات الخاصة إلى المبادىء العامة، ويدفعون مباحثهم نحو مبادىء أعم ايضا، ويظلون غير راضين حتى يصلوا إلى

(2) نفسه، ص29.

تلك المباديء الاصلية التي يجب، في كل علم من العلوم، أن تضع حدا لكل فضول بشري...][3].

الذي افهمه من هذا النص حيث ينتصر الفيلسوف لهذا الفصيل من الفلاسفة الذي يفتش عن المباديء العامة للتفكير، أي المباديء التي تشترك بها كل العقول البشرية وهي تفكر... إنه هو ايضا يريد الاشتغال بهذه القضية، وهو كذلك، فان كتابه (مبحث في الفاهمة البشرية) منصب برمته على هذا الهدف الكبير، فإلى اين قاد بنا؟

البداية إن الفاهمة احدى قدرات وطاقات وقوى وملكات الطبيعة البشرية، يمكننا ببداهة ان نميز بين انشطتها، فمن [اللافت أن عمليات الذهن، على الرغم من حضورها الاكثر حميمية لدينا، تبدو في كل مرة تصير فيها موضوع تفكير][4] ولكن ما هي عمليات الذهن هذه؟ هل هي التفكير والتعقل والتدبر والوعي والانتباه والتفقه والتذكّر؟ اذا كان الامر كذلك فعلا، فإن هذا يرجع بنا إلى ثراء اللغة العربية أولا، وما تميز به القرآن الكريم من فكر عميق وبلاغة تعبير، فنحن وكما مرّ بنا في الجزء الاول نعرف ان الكتاب الكريم يستعرض كل هذه المفردات، ومع كل مفردة مدخولها من مادة ومجالات العمل والنشاط، وعودة بسيطة لكتاب (الفروق اللغوية) لابي الهلال العسكري يطلعنا بغزارة مدهشة على القوى الذهنية التي تقابل هذه المفردات وبتمييز في منتهى الدقة بين حدود ومساحات ونوعية كل نشاط على حدة، مما يوحي ان الادراك درجات أو مستويات، فهناك فرق بين ان تتفكر بشيء أو تتعقله أو تتذكره أو تعيه!

يقول هيوم صراحة: [ولا مجال للشك في انَّ الذهن يتمتع بقدرات وملكات كثيرة، وأن هذه القدرات تتميز بعضها من بعض، وإن ما هو متميز حقا لدى الادراك المباشر يمكن للتفكير أن يميزه، وبالتالي، وأنه يوجد بالتالي في جميع القضايا المتعلقة بهذا الامر صواب وخطا...][5].

(3) هيوم، دافيد، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة د موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، سنة 2008 ص25.

(4) نفسه، ص31.

(5) نفسه، ص32.

الآية القرأنية الكريمة: (وفي أنفسكم افلا تبصرون) تؤكد ان النفس الإنسانية كتلة من النشاطات المتنوعة، وبالجمع مع الايات التي تدعو إلى التفكروالتذكر والوعي والتدبر والتفقه والتعقل نستطيع ان نقول ان الكتاب الكريم كان دعوة إلى قراءة وتدبر الفاهمة البشرية بدقة، بل هي إشارة من بعيد تشير إلى ان الفاهمة البشرية ملكات متعددة ومتنوعة!

ينتقل بنا هيوم إلى ما هو اعمق في المراد والهدف، أو على طريق المراد والهدف، فان واجب الفلسفة الدقيقة التعليلية وليس الوصفية هو إكتشاف [النوابض السريَّة والمباديء التي تجعل الذهن البشري ناشطا في عملياته](6).

هذه نقلة نوعية باتجاه سبر الفاهمة البشرية، انها محاولة لجمع تلك الملكات والنظر فيها لاكتشاف خلفيتها التكوينية، فلقد كان الاخلاقيون يعملون على تشريح الاعمال الاخلاقية للكشف عن وحدة المبدا الذي يمكن ان ترجع له كل هذه الكثرة من الاخلاقيات رغم اختلاف ماهياتها وخصائصها ـ رغم ان هيوم ينفر من الماهية ـ كذلك نشاطات ملكة الفهم بكل تنوعاتها وتضاعيفها يمكن ان نكتشف الخلفية الكامنة وراءها، من تفكر وتعقل ووعي واحساس وتدبر، وانا هنا استعين بالكتاب الاكبر، أي القرآن الكريم.

2: أصل الافكار

الفيلسوف حسيٌ بحت، ليس كمذهب تفكير، بل قبل ذلك كمذهب تفسير، فهو يلجا إلى التجربة ليشرِّحها ويفصلها تفصيلا، فهناك فارق نوعي بين لمسك للنار وانطباعك عن هذا اللمس بكل تاكيد، الاول هو الانطباعات الحسية والثاني هو المدركات الفكرية، الحس اقوى من الادراكات الفكرية، هناك حيوية مشرقة بالادراك، هنا حيوية اقل، اشراق أقل، صورة باهتة لما كان صورة مشعة بالاحساس والشعور وربما حتى التفاعل النفسي والوجداني، وهكذا في موضوعات كل الحواس، سمعا وبصرا وشما وذوقا ولمسا.

هذه الخطوة الاولى بعد إمضاء الطبيعة البشرية وان الفاهمة احدى ملكاتها،

(6) نفسه، ص33.

الادراك الانطباعي والفكري هما عماد فلسفة المعرفة عند الفيلسوف، ومنها ينطلق الانطلاقة الشاقة، ولكن سر الانطلاقة التي تشحن السبر الفكري هنا هي الفارق بين الادراكين من حيث الاشراق والقوة والسطوع، وليس في ذلك بدعا في الفكر، فان الحس أو موضوعاته حين تدخل ملكوته اكثر نشاطا وتشبعا بالادراك من الادراك الفكري الذي هو ببركة الحس أساسا.

ان نقطة الاهتمام ليس الانطباع الحسي ولا الادراك الفكري، بل الفارق بين الادراكين...

ينبغي انْ لا نخدع انفسنا بان العقل مطلق القوة، ربما هي اوهام، انه محجور عليه سلفا، فهو قد يتصور (جبل من ذهب) أو (حصان فاضل الاخلاق)، ولكن ليست العملية سوى تركيب من مفردات كان الحس قد تعرّف عليها، أو الخبرة، باطنية أو خارجية.

الانطباعات الحسية أو الادراكات الفكرية ترجع بالاساس إلى الخبرة الحسية، ولكن اين يكون مصيرها فيما بعد؟ انها تُختزَن في الذهن على شكل خبرات متمايزة، رغم انها تبدو قد تداخلت وتشابكت وربما تذاوبت حتى تظهر وكانها وحدة واحدة، هذا محض خيال، فان كل خبرة تجادل عن حقها بالاستقلالية في داخل العقل البشري بعد ان كانت عبارة عن خبرة حسية محضة، وهذا التصور عن استقلال الخبرات الادراكية في الذهن أيشكل تمهيداً لبناء نظرية (هيُوميَّة) عن المستوى الاعمق من المعرفة!

نحن نتكلم جملا مفيدة أو جملا ناقصة، نتحدث بفكر، نجادل عن فكرنا ونفند افكار من يخالفنا، وقد يكون ذلك خطا أو صوابا، وفي كل ذلك نربط بين تصورات، بين خبرات، هي الخبرات التي احتفظ بها الذهن امانة من الحواس، الانطباعات والافكار، حسب تصنيف دافيد هيوم، والسؤال ما هيَ الاسباب أو كيف تتم عملية هذا الترابط بين التصورات اوالخبرات بقول الفيلسوف؟

هناك ثلاثة مباديء هي التي بفضلها يتم هذا الربط، يدعونا إلى الربط، فأنتْ، وفيما تكون قد اختبرت طعم اكلة معينة ـ حيث تحولت إلى خبرة حسية مختمرة في الذهن ـ إنما تحمل ذات حمولتها على أكلة أخرى تظهر بين يديك لكونها شبيهة بها، (التشابه) بين الاكلتين هو الذي اجبرك على تأمين حمولة

الخبرة السابقة للخبرة اللاحقة، تماما كما لو ان الصورة الفوتغرافية لاخيك جعلتك (تستدعي) صورة أخيك الحقيقية، انه (التشابه)، فهو المسؤول عن هذا الاستحضار.

ماذا لو استذكرت أو حضرت في مخيلتك صورة بيتك القديم؟ سوف يستدعي ذلك حضور البيوت المجاورة، باشكالها وذكرياتها، والكثير من المجريات التي حدثت هناك، ما الذي يكمن وراء هذه الحركة السريعة؟ ما الذي استدعى حضور كل هذه الصور بمجرد استحضارك صورة بيتك القديم؟

إنّه (التجاور)!

(التجاور المكاني) ينظِّم تداعي الصور التي كان يحتضن شخوصها الخارجية، كذلك التجاور الزماني له ذات الفعل والاثر.

الرسام لا يفكر بان حركة يده تؤدي إلى حركة الفرشاة، لقد تعود ذلك من خبرته الطويلة في الرسم، ولعله انتبه إلى هذا التتالي منذ نعومة الاظفار، ولم يعد يسال نفسه فيما سوف تتحرك الفرشاة ام لا لو باشرها باصابعه الفنانة الرقيقة، ربما يبذل كل ما في وسعه لكيفية تحريك الفرشاة، تعيين الاتجاه، تشخيص الكثافة اللونية، ولكن لم يفكر أو لم يحمل همّا في أصل حركة الفرشاة، الامر يتطلب المسك عليها والضغط والتحريك، واصابعه الرقيقة جاهزة لذلك...

يحدث كل ذلك بعفوية وانسيابية ومن دون أي معاناة فكرية أو سؤال أو شك!

ان الريشة تتحرك بمجرد ان تضغط عليها الاصابع تحريكا، لقد تعلم أو اختمر كل ذلك في ذهن الرسام بسبب التتالي بين حركة اليد وحركة الريشة، وهكذا نستحضر صورة الدفيء كلما نرى نارا، أو نقترب منها، لان التجربة السابقة كرّست تتالي الدفيء بعد الاقتراب من الحرارة...

إذن، (التتالي) بين السبب والاثر مسؤول عن هذا الاستحضار، استحضار الدفيء بعد ان نقترب من أي شعلة نار.

يقول هيوم: [ومع ان اقتران الافكار المختلفة بعضا ببعض أوضح من أن يفلت من الملاحظة، فإني لا اجد فيلسوفاً واحداً قد حاول أن يعدِّد أو يصنِّف

جميع مباديء التداعي، مع ان المسالة تبدو جديرة بالاهتمام، اما بالنسبة إليَّ، فيبدو أن هناك ثلاثة مباديء وحسب، للاقتران بين الافكار، وهي: التشابه، والتجاور في المكان أو الزمان، والسبب أو الأثر.

ولا شك، على ما اعتقد، في أن هذه المباديء تصلح لاقتران الافكار، فاللوحة تذهب بافكارنا، طبيعيا، إلى الاصل (التشابه) وذكر المنزل في المبنى يؤدي، طبيعيا، إلى التحرِّي عن المنازل الاخرى أو الكلام عليها (التجاور) وإذا ما فكّرنا في الجرح نكاد لا نستطيع الامتناع عن التفكير في الالم الذي يتليه(السبب والأثر)...][7].

التشابه...

التجاور المكاني أو الزماني...

التتالي بين السبب والأثر...

هذه هي مباديء الربط بين الانطباعات والافكار، مع ملاحظة ان كليهما يرجعان إلى الحس، التجربة الحسية!

الخبرة هي خلفية نشاط الفاهمة، حتى لدى الحيوان تلعب الخبرة ذات النشاط مع الفارق، وهنا يقول الفيلسوف: [... يبدو من البديهي أن الحيوانات، شانها شأن البشر، تتعلم كثيراً من الخبرة، وتستنتج أن الاحداث بعينها تتبع دائماً الاسباب بعينها، وبفضل هذا المبدا ـ التتابع ـ تتآلف مع أكثر خاصيّات الاشياء الخارجية بداهة، وتتراكم رويدا رويدا منذ ولادتها، معرفتها عن طبيعة النار والتراب والحجارة...][8].

طبقا لهذا التصور كلما تكون الخبرة أكثر كثافة كلما تكون المعرفة أشد وآكد، وهو الامر الذي يؤشر إليه الفيلسوف بكل وضوح [ويمكن ان نفرِّق هنا بوضوح، بين الجهل وعدم الخبرة عند الشبان، والمهارة والفطنة عند الكهول الذين تعلموا، بطول المشاهدة، أن يتجنبوا ما يؤلمهم، ويلاحقوا ما يريحهم

(7) نفسه، ص46.
(8) ص 146.

ويسرِّهم...](9).

فـ (هيوم) في هذا النص يبدو متماسكا في نظريته، حيث تظهر الخبرة هي الخلفية الاولى والاخيرة في المعرفة، أصلها وتحصيلها والاستفادة منها.

والخبرة يجب ان لا تخدعنا خارج حريم الحواس، فهي ليست إلّا تعبيرا معادلا عن الحواس، وبناء على ذلك تكون المعارف اساسا حسية، وليس لاي معرفة مصدر حسي بالتحليل الاخير سوى وهم وخداع، ومن هنا جاءت معادلته المشهورة (من فقد حسا فقد علما)، إن افتقاد الاذن يعني افتقاد حاسة السمع، وافتقاد حاسة السمع يعني افتقاد علم الموسيقى، وان افتقاد العين يعني افتقاد حاسة البصر، وافتقاد حاسة السمح يعني افتقاد القدرة على الرسم!

وكلما كان التشابه اكثر تماسكا والتتالي عندما يكون اقل مسافة زمنية بين الاصل والتبع، يكون دور الخبرة اكثر تاثيرا، والمعرفة اعمق رسخا، ذلك ان التداعي يكون اسرع وآكد.

3: قانون تداعي المعاني

ان عطر ثياب صديقك الذي شممته وانت تعانقه في باريس مجرد ان تستنشقه في مكانك الجديد ـ وليكن القاهرة ـ فإن ذلك يستدعي الكثير من التصورات والافكار والاحاسيس، للتشابه أو التجاور أو السبب والاثر، الصديق نفسه، ملابسه نفسها، المكان الذي التقيته به، باريس، اوربا، هذا التسلسل من شانه أن يمضي بلا نهاية، فكل فكرة تستدعي ما اقترن بها سابقا من افكار وتصورات، وهذا المضي لستَ مختارا به، بل هو بلا إراداتك، وربما ضد ارادتك اذا كنت حرٌّ الارادة اصلا، كما أنه ليس عشوائيا، بل مضبوط بقوانين، التشابه، التجاور المكاني أو الزماني، السبب والآثر، إذن، تداعي المعاني هو هذه الحركة (الاستدعائية) من الانطباعات الحسية والمدركات العقلية، بعضها يستدعي بعضا، ولكن ليس عشوائيا بل منضبط بادواته الخاصة.

العملية فيما رجعنا بها القهقرى سوف نصل إلى النبع، النبع هو العالم الخارجي

---

(9) ص 164.

المحسوس بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وعليه، ليس هناك أي عملية تداعي لو لم تكن هناك انطباعات حسية ومدركات عقلية، ولكن كل هذه الخبرات مرجعها إلى الواقع، الحس، فهي عبارة عن معلومات مستقاة من العالم الخارجي، حتى الافكار المجردة، خذ على سبيل المثال (الحب)، فأنت عندما ترى زوجاً وزوجته وقد تفانى احدهما في الاخلاص والود للآخر، فان ذلك يرسم في ذهنك نكرة مجرّدة، تلك هي فكرة أو مدرَك (الحب)، وهكذا في مفهوم (التعاون والتسامح والحنان والكره...)، فانت عندما نشاهد شابا يعين إمرأة عجوزا على حملها اثقالها التي لم تستطع، فان ذلك يرسم في ذهنك فكرة (التعاون) وهكذا.

هنا تتجلى الجبرية في اوج ذروتها، جبرية الفكر، أنت مجبور فكريا على ما تصل اليه، بسبب هذا التداعي الذي لا مفر منه، انه اشبه بالجاذبية الارضية، ولاحقا نتحدث عن العلاقة بين نتائج العلم في عصر (هيوم) بفلسفته وفكره هذا.

التداعي إذن، هو: [انتقال الذهن مما هو مُعْطى في إدراكي الحاضِر وما هو غير معطى وفقا للمباديء الثلاثة، فإن علاقة السبب بالاثر تستدعي انتباهاً خاصاً، فهي تتضمن بدءا علاقة تجاوز في المان والمكان وعلاقة تتال، إذ تفرض، حين يكون السبب والأثر متباعدين، حلقات وسيطة تصل ما بينهما لتجعلهما متجاورين...][10].

الموقف يستدعي سؤالا مهما، تُرى وأين مكان الافكار أو المعلومات الفطرية السابقة على التجربة كما يدوِّنُها الفلاسفة العقليون، مبدأ عدم التناقض وهو اعم هذه المباديء واهمها، ومبدا الثالث المرفوع، والامتداد، والمادة، والسببية، سواء طبقا لهذه المدرسة أو تلك من حيث التعدد لا من حيث المبدا، لانه احدى اهم ركائز المدرسة الفلسفية العقلية؟

الجواب واضح على ضوء ما سبق، لا معرفة فطرية في فلسفة دافيد هيوم، المعارف كلها مكتسبة، حتى المعارف التي يدعى انها اولية، وحتى السببية مع بيان مفصل حولها سوف ياتي وقته!

وهل يلحق الفيلسوف المعارف الكلية بذات المنحى والنتيجة؟ فهل التصور

(10) نفسه، ص13.

الكلي (الإنسان) هو الآخر يرجع بعد التحليل الأخير إلى الحس؟ وهل له وجود في عالم الاذهان أو عالم الاعيان؟

يدافع الافلاطونيون عن الاسم الكلي، ان وجوده من عالم المثل، العالم الذي يجسِّد (الواقعية) بكل عمقها وسخونتها الوجودية، فيما آخرون يدعون بانه صرف وجود ذهني، على أن آخرين يضيفون إلى وجوده الذهني الصرف وجوده في الاعيان، الإنسان موجود ذهني، ولكنه موجود أيضا في زيد وعمر وخالد...

دافيد هيوم يلغي كل هذه الوجودات، إذْ (لا) كلي اصلا، وما في الذهن تعميم لحالة جزئية بشكل اعتباطي إيهامي، وإلّا فأن العقل ليس له خاصية التعميم غير المقيد، ولا التجريد الكلي، كما تزعم الفلسفات العقلية!

4: الانقلاب على (السببية)

إن جوهر ما عُرِف به (هيوم) انكاره للسببية بلحاظ جهة الضرورة، فيما السببية هي إله الاستدلال على وجود الله في الفلسفة الميتافيزية، ويتهم الفلاسفة الدينيون (هيوم) بانه اختلق كل هذه الفلسفة من أجل الانقضاض على الايمان، فهؤلاء يعتقدون ان ابطال السببية يقود بشكل دراماتيكي مفجع إلى اقصاء الله من لائحة الوجود، سواء كان بلغة ارسطو أو لغة الاديان، والواقع ان تزييف (هيوم) للسببية جاء نتيجة اعتقاده الجازم بان كل فكرة مهما كانت عميقة وغامضة ومتشعبة هي في النهاية بمثابة محسوس خارجي، وفيما نحن نتابع التتالي بين النار والدفيء لم نعثر سوى على عملية تعاقب، لا أكثر ولا اقل، فالسببية ليس لها رصيد من الحس، غائبة حسيا، ومهما دققنا في عملية التعاقب بين الحرارة والدفيء، ومهما كانت ادواتنا في البحث دقيقة وصارمة سوف لا نعثر على أي اثر حسي للسببية أو الضرورة، مجرد حدثين، متتاليين، حيث الحس يرجعنا في النهاية اليهما دون عنصر ثالث على الاطلاق، أي دون أي اشارة حسية إلى هذه المفردة الرهيبة التي تُسمَّى (السببية أو الضرورة السببية)، ولكن هي فكرة موجودة في أذهاننا، نؤمن بها، وربما نعمل وفق الاعتقاد بها، فمن اين جاءت يا تُرى؟

يقول الفيلسوف: [عندما ننظر خارجنا نحو الاشياء الخارجية ونتامل في عمل الاسباب، لا نكون قادرين البتة على ان نكتشف من حالة واحدة قدرة أو

إقترانا ضروريا، أي خاصيَّة تقرن الاثر إلى السبب، وتجعل من الواحد النتيجة المحتملة، وسنجد فقط أن الواحد يلي الآخر بالفعل، وفي الواقع، إنّ دفع كرة البليارد الاولى تصحبه حركة الكرة الثانية، ذاك كل ما يظهر للحواس الخارجية، ولا يشعر الذهن باي شعور، ولا باي انطباع باطن عن تتالي الاشياء، ليس هناك إذن، في أي محاولة بعينها من حالات السببية، ما يمكن ان يوحي بفكرة القدرة أو الاقتران الضروري][11].

وفي هذا السياق ولكي يكتمل مذهبه يُبطل القول بان الارادة تؤثر في البدن، وان الروح تؤثر في النفس، خاصة وهو لا يؤمن بان هناك ما يسميه فلاسفة الدين والميتافيزيا بـ (الروح)، بل يستغرب ان يُقال ان شيئا مجردا يؤثر بشيء مادي [... هل يوجد في الطبيعة مبدا اكثر غموضاً من اتحاد النفس بالبدن اتحاداً يسمح لجوهر روحي (مُفترَض)أن يكون لديه مثل هذا التاثير على جوهر مادي...][12]

والفيلسوف يصر على إنكار دور النفس بخلق النشاطات النفسية ومنها بعض الافكار والتصورات خوفا من ان يتمسك بها المؤمنون بالسببية ومن ثم تعميمها، فإن بعض المدارس الميتافيزية ترى ان الإنسان تعرَّف على مفهومي العلة والمعلول في البداية من افاضات نفسه وتخليقاتها، حيث ادرك انها مرتبطة به، فيما ليس هو كذلك، فنشا لديه ايمان بالمفهومين ثم عمّم ذلك أو سرّى ذلك إلى الوجود الخارجي، لان ليس هناك في الخارج أي مصداق لما نسميه علّة ولا لما نسميه معلولا.

ليس هناك سوى التتابع، وليس هناك أي شهادة حسية على وجود أي عنصر ثالث يدل على (السببية) بين السبب والاثر اطلاقا، وبناء عليه، تبطل فكرة أو فلسفة السببية، والضرورة.

ويبقى السؤال قائما:

ولكن من أين جاءت لاذهان الناس فكرة الضرورة هذه؟

الجواب جاهز على ضوء نظرية تداعي المعاني، وقوانينها، إن الاعتقاد

---

(11) ص 95.

(12) نفسه، ص97.

بالسببية، وبحكمها الضروري من تتابع السبب والاثر! تتحرك اليد فيتحرك المفتاح، تمطر السماء فتبتل الارض، نشرب جرعة من حبوب الاسبرين فيرتفع الصداع، هذ االتوالي هو الذي يوحي للذهن ان حركة اليد تسبِّب حركة المفتاح، وبفعل اعتيادياً على الظاهرة مرات ومرات، نتوهم ان العلاقة بين الطرفين سببية ضرورية، ولكن فيما نحلل المعادلة سوف لا نقع سوى على (السبب) و(الاثر)، فالعادة هي التي تكمن وراء هذا الاعتقاد الزائف وليس الحقيقة، ولا توجد أي مرجعية حسيَّة تصدق على هذه المعادلة!

هذه ضربة شرسة لمبدا العلية، وبنكهتها الضرورية، تذكرنا بما قام به حجة الاسلام الغزالي عندما انكر السببية، وسخر من فلاسفتها، ونسبهم إلى الجهل والجحود، ولكن شتان بين المنهجين، وشتان بين النتائج المترتبة على كلا الإنكارين، وربما ياتي بذلك حديث، خاصة عندما نستعرض لفلسفة الغزالي عن العقل.

وهنا سؤال موضوعي مهم، إذا كان هيوم ينكر علاقة الضرورة بين العلة والمعلول حيث تنعدم نسبة الحتمية بالتتالي، فاي طريقة يجترحها لنا هيوم لمعالجة هذه النسبة؟

يرى هيوم ان العلاقة بين العلة والمعلول يمكن قياس نسبتها التعاقبية على اساس الاحتمال وليس الضرورة، فنحن نعتقد أو بالاحرى نحتمل شروق الشمس غدا بنسبة عالية من الاحتمال، ولا يحق لنا ان نجزم بهذا الشروق، اعتمادا على تجاربنا السابقة في هذا المضمار، وهكذا، يطلب منا ان نواصل اعتمادنا على العلاقة الظاهرة بين العلة والمعلول في الكونيات، ولا نخرم هذه القاعدة الّا من ناحية الضرورة والاحتمال، حيث يطرح الاحتمال بديلا عن الحتمية.

5: كشف الغطاء عن المخفي

يقولون: (إن الفلاسفة.. ثمرة عصرهم وبيئتهم إذ في الأفكار الفلسفية تتجلى أدق طاقات الشعوب وأثمنها وأخفاها... والفلسفة ليست خارجة عن الواقع... وبما أن كل فلسفة حقيقية هي زبده زمانها فلا بد أن يحين الوقت الذي يكون فيه للفلسفة عقد مع واقع عصرها وعلاقات متبادلة بينها وبين هذا الواقع لا

من الداخل فقط من حيث محتواها، بل وأيضا من الخارج من ناحية مظاهرها. وعندها لن تعود الفلسفة تضاربا بين المذاهب بل مجابهة للواقع أي فلسفة للعالم الحاضر... وإذا لم يهضم الأفراد المنعزلون الفلسفة الحديثة وكانوا ضحية لسوء هضم فلسفي فليس ذلك دليلا ضد الفلسفة كما أن الضرر الذي يلحق بعض المارين جراء انفجار آلة تسخين لا يعد دليلا ضد علم الميكانيكا).

كان هيوم يطلق على نفسه عنوان: (نيوتن العقل)، ولهذا التوصيف اسبابه المهمة، فقد عاش هيوم (1711-1767) أي في مسار نهضة انكلترا الصناعية، وفي ذروة البحث عن قوانين الطبيعة الثابتة، وبداية الانقلاب على التامل الفلسفي، والإنغماس في عالم التجريب، وكان لاكتشافات نيوتن (1642-1727) بما تنطوي عليه من إمضاء للجبرية الكونية ايّما اثر على الانتاج الفلسفي في عصره، ومنهم دافيد هيوم، بل نستطيع ان نتحسس هذه الآثار في صلب تفكيره الفلسفي كما سنرى.

لقد انتصرت فكرة البحث عن ابسط العلل وايسرها فهما لتحليل الكون، والوصول إلى الحقائق الكونية، تلك من اهم ميزات عصر الانوار كما نعلم، وذلك حتى على صعيد علم الإنسان، حيث يُعد الإنسان من اكثر الموضوعات الكونية غموضا وابهاما وسرا!

هل قوله العتيد بترابط الخبرات والافكار تحت طائلة التشابه والتجاوروالسبب والاثر الا ّ اختراع أو اكتشاف ـ كما يرى هو ـ لجاذبية من نوع جديد، جاذبية الفكر، فكل فكرة تجذب ما اقترن بها من افكار وتصورات وذكريات، وهل المباديء الثلاث التي جعلها سبب هذا (التجاذب) سوى مباديء بسيطة، وقليلة، جعلها قمينة بتفسير حركة الفكر بكل تضاعيفه وتعقيداته ومسالكه ومساربه؟

كما ان هناك الجاذبية المادية التي تحكم الكون ومسيرته، هناك تداعي المعاني، حيث كل معنى يجذب ما اقترن به سابقا، لا ينفك هذا التجاذب الفكري عن العمل، وإلّا تعطلت عملية الفكر، المعرفة كيان متماسك عند هيوم، هناك عرى محكمة تجمع بين خبرات العقل، كذلك الكون في علم نيوتن، انه متماسك، والجاذبية هي قانون التماسك العام، وله قوانينه المتفرعة عنه!

كان هناك هوس باتجاه تطبيق المنهج النيوتني التجريبي على النفس الإنسانية ونشاة وسير المعرفة[13].

اختزال المباديء الاولى في قراءة النفس والمعرفة مذهب استحوذ على هيوم ليقفز بالفلسفة قفزة جديدة، فقد الغى ديكارت من متن الموضوعية الفلسفية بالمرة، وإلّا هل تبقى لديكارت قيمة بعد حذف مقولة الافكار الفطرية الاولى؟ وأي قيمة للمقولة الديكارتية العتيدة (انا افكر فإذن أنا موجود) والعقل مجرد متلق، والمعرفة خبرة حسية لا غير، والنفس فطرة أو جوهر ثابت قار، فيما صوب هيوم نظره لحركة النفس بالاستبطان ليعلن عن خرافة الجوهر الديكارتي على صعيد الذات

ولكن هذا لا يعني ان هيوم كان طِبْقَ نيوتن، فقد شن حربه العلنية على مثال الكون ـ الساعة، حيث يفترض وجود (ساعاتي) يكمن وراء هذا المصنوع الصغير، فكيف بالساعة الكبرى، ونحن نراها تسير وفق نظام دقيق، انها ميكانيكية تحتاج إلى مبرمج وموجِّه، فهل بعد هذا المثال التوضيحي من دليل واضح على وجود الخالق العظيم؟!

هكذا كان يقول نيوتن، وكان المثل أو الفكرة من اخطر ما انتجه الفكر اللاهوتي آنذاك، حتى مال إليه فولتير بعض الميل وكثيرون من الملاحدة كانوا في حرج منه.

هيوم لا يرتضي ذلك، لقد سجل موقفه بكل وضوح، لا غيب في هذا الوجود، وما دام الكائن الاسمى بعد عملية التحليل لا يرجع لانطباع حسي مباشر، يكون الاعتقاد به نتيجة العادة وليس البرهان، فنحن طالما نجد في انفسنا سببا في مصنوعاتنا، يحصل لدينا شبه قياس باطل، حيث نستنتج من ذلك ان لهذا الكون خالقه الخاص به!

ان وهمية الضرورة السببية تجبه الدليل الكوني بشراسة، لكن هل حقا ان السبية مجرد وهم؟

هنا مربط الفرس!

---

(13) الفكر الاوربي الحديث ج2 ص31.

ليست السببية أو العلية بهذه البساطة التي يتصورها هيوم فينفيها بجرة قلم، لا اريد القول بانها حقيقة انطولوجية، بل اقول انها قضية في غاية التعقيد، وهيوم عالجها تبسيطيا،

وبكل سهولة يتساءل كثير من قرّاء الفيلسوف عن عدم ايماننا بان الليل أو النهار سبب للآخر فيما هما متتاليان طيلة الحياة التي نعيشها! وبالتالي، التفسير الهيومي لاصل الايمان بالسببية ينقضه الواقع بالتمام!

إن التعاقبية أو التتالي مبدا يعم السببية وغيرها، فكل علاقة سببية تتضمن تعاقبا بين العلة والمعلول ـ العلية / السببية وبدون فاصل زمني، ولكن ليس كل تعاقب يفترض علاقة عليَّة / سببية، كما هو معروف بداهة أو تجربة!

مبدا التعاقب اشمل من العلاقة العليَّة / السببية وهو الامر الذي لم ينتبه له الفيلسوف.

السببية في بعض الفلسفات الميتافيزية من اهم احكام الانطولوجيا، وقد اصيبت هذه السببية بصدمة على يد كثير من فلاسفة الاسلام والغرب، الاشاعرة وبدافع الحفاظ على الايمان شنوا حملتهم الكبرى على السببية، لان ذلك يبدع لتاثير العلة بالمعلول على نحو الافاضة والايجاد والتاثير، وكل ذلك مناط بالله وحسب، ليست هناك حتى علل متوسطة، وهيوم انكر العلية لانها لا ترجع إلى منبع الخبرة الحسية كما مرّ بنا، واليوم تأتي فيزياء (الكم) لتعلن عن سقوط العليَّة من برجها العالي في مجال الجيسمات الصغيرة، وما زالت المعركة مستمرة.

والحقيقة ان صدق القضية شيء والدليل عليها شيء اخر، فليس بالضرورة يتطابقان، ومعالجة هيوم كانت ناقصة، أو لا تتمتع بالدليل الكافي.

العليّة بمفهومها الالهي ـ أي كما يراها بعض المؤمنين بالله خالقا مبدعا موجدا ـ هي غير عليّة القائمة بين الموجودات الخارجية، التاثير المستند على تواضع وتجاور وتحاذي الاجسام، بل هي السببية الابداعية، أي سببية العلة للمعلول على نحو الايجاد والخلق والتسرّي بالموجود من ظلمة العدم إلى نور الوجود كما في اصطلاحهم، فهذه العليَّة ليس قبلها موجودات خارجية كي تتحاذى وتتواضع كي يكون هناك تاثير، نطلق عليه مصطلح (العليَّة).

كان هناك واجب الوجود وليس معه شيء، فابدع الموجودات، برأها تماما، فكان هو علّة وكانت الموجودات معلولاته، والعليّة منتزعة من هذه العلاقة، ومن الواضح انّها ليست العليَّة المنتزعة من تاثر وتاثير الموجودات الخارجية بعضها ببعض.

هذا المفهوم الالهي للعليّة ليس له علاقة بفلسفة هيوم، وفلسفة هيوم لم تدركه اصلا.

6: وأين مكانة العقل؟

السؤال الذي له علاقة جوهرية بموضوع الكتاب هو اين نضع مكانة العقل في فلسفة هيوم؟

الشائع ان هيوم من رواد الفلاسفة الذين اعادوا للعقل اعتباره، وحرروه من اسر الغيبيات والميتافيزياء والاوهام، كأن إنكار فطرية بعض المباديء انتصار للعقل وتوكيد لقيمته المعرفية والابداعية!

ان انكار هذه المباديء والتعويل على الحس في تفسير نشاة المعرفة وسيرها لا يعني بالضرورة انتصارا للعقل، بل ربما العكس هو الصحيح، فالقول بان العقل مزوّد بافكار فطرية قبل التجربة يشير إلى غنى العقل، وانه ثروة بحد ذاته، بما يملك من ادوات تسمح له اختراق الطبيعة والوجود وتحصيل المعرفة، والّا أي تعطيل للعقل فيما قلنا بانه يمتلك هذه المعارف الاولية الضرورية كما ترى بعض الفلسفات؟

لقد وجَّه هيوم ضربة قاصمة ـ كما يرى ـ إلى العقل الفطري كما قال ديكارت، جاء عمانوئيل كانط لينقذ هذه المعارف بعد ان وجَّه لها هيوم سهام الهدم، فقال بانها فطرية ولكنها ليست بمعنى وجودها سواء بالقوة أو الفعل في العقل، بل ان العقل يجترحها كي يؤطر بها معارفه التجريبية، وبالتالي، يشخص سؤال مهم، تُرى ما هو سر العقل إذن لدى هيوم؟

إنه مجرد وعاء تلقي، يقوم بمهمة خلط المفاهيم، ليس خلّاقا، بل ليس مكتشفا، هناك مجموعة هائلة من التصورات تاتي للذهن ببركة الحواس، تجتمع

في صقعه، ولا نلمس أي فعالية للعقل بعملية التجميع والتركيب هذه من خلال سطور هيوم الفلسفية في بحثه عن الفاهمة البشرية!

العقل كقوة انتزاع مفاهيم تنعدم عند هيوم إلى حد مخيف، وذلك حتى اذا كانت تلك المفاهيم لا حظ لها من الوجود الخارجي، فهي فاعلية على كل حال، ويجب ان نعطي للعقل اهميته في صناعة هذه المفاهيم أو حتى اختلاقها!

إن فعالية العقل بـ (توقع الحرارة والبرودة...) بسبب التعود كما يقول النص: [فإذا ما حضر من حديد امام الحواس، شعلة أو ثلج، سيكون الذهن مدفوعا، بفعل التعوُّد إلى توقّع الحرارة والبرودة، وإلى الاعتقاد بان مثل هذه الخاصيّة توجد حقا...][14].

لماذا لا نقول ان العقل يستنتج من توالي الشعلة والدفء بلا فاصل زمني ان علاقة ما تربط بين الوجودين، هذه العلاقة نسميها السببية أو أي اسم اخر، سواء كان الاستنتاج خطا اوصحيحا، لان السؤال هنا ليس عن قيمة المعرفة، بل عن مصدر المعرفة والمعرفة التصورية بالذات؟

وياتي حديث طويل عن هذه الموضوعة في الاجزاء المقبلة من الكتاب إن شاء الله تعالى.

(14) مبحث في الفاهمة البشرية، ص75

الفصل الخامس

بعض أنظمة العقل والعلم والمعرفي
في
تراث الإمام علي بن ابي طالب

1: التجربة والعلم

قال الإمام: (في التجارب علمُ مستأنَف)[1].

هذا الكلام على بساطته وسرعته وقصره يطرح للعقل البشري نظرية في المعرفة في خطوطها العريضة، التجربة من مصادر العلم البشري، أو التجربة من مصادر وينابيع المعرفة البشرية، سواء كانت التجربة ساذجة بسيطة أو معقدة تعتمد آليات وتقنيات متطورة معقدة، سواء كانت التجربةُ طبيعية أو اجتماعية أو شخصية أو طبية، وإلى ما هناك من ألوان التجارب التي يمارسها البشر، من علماء أو مفكرين أو عاديين.

الفكرة ليست بهذه السهولة من حيث بنيتها الفكرية، لان هناك أكثر من تعريف للعلم، فالعلم كما هو في تفسير أهل المنطق: صورة الشيء في الذهن، فيما هو عند آخرين يُطلق على الاعتقاد المطابق للواقع حسب تصور القاطع، أو لان ذلك فعلا، وقد يراد بالعلم هو ذات المعلوم، فعلم الفيزياء مثلا هو قوانين الكون التي هي من حصة الفيزياء بعد أن صارت قيد الكشف والحضور، كذلك علم الاقتصاد، وهكذا، ولكن العلم في فلسفة بعض المشتغلين به يراد منه القواعد التي تمخّضت عن عالم الاعتبار، كما هو في قواعد النحو، فهذه

---

(1) حكمة رقم 289، نهج البلاغة تحقيق الفضل أبو ابراهيم.

القواعد مستلة من كلام أهل اللغة، وليس لها واقع خارج اللغة، ولذلك لا تخضع لقوانين الحكمة النظرية، وهكذا تتعدد المشارب والتعاريف للعلم، الذي هو لغة ضد الجهل.

والآن...

ما هو مراد الامام من العلم في مقولته هذه أو بالأحرى في فلسفته هذه؟

أعتقد أن الاستعمال ينصرف إلى المعلومات المُستحْصَلة من التجربة، أي العلم هنا ينصرف إلى ما يُكشف عنه، بالتجارب أيا كان نوعها وأيا كان اسمها، وأيا كانت هويتها، وهو تعريف يسير، يغلب على الاستعمال العادي لهذه المفردة.

مقولة علي أو نظريته الذهبية هذه تشير إلى ان التجربة تطلعنا على المستور، وتزودنا بعلم جديد، أو بالاحرى بمعلومات جديدة، ولم يبين الامام مجالات الاستعمال، وهذا من فطنته وذكاءه ومهارته في تصريف الحكمة والفكر، لان مجالات العلم من الصعب احصاؤها، ومن الصعب البت بها كما وكيفا.

ثم...

هي دعوة لحياة التجريب، وبالتجريب انقذت اوربا شعوبها من الجهل والظلام والحرمان، حتى لو قلنا باهمية منطق ارسطو.

2: ليس هناك غبيّ من البشر

قال الإمام: (من شاور الناسَ شاركهم عقولَهم)[2].

كثير من الناس يفهم هذا القانون العلوي خطا، فيظن أو يتصور أن الفعل (شاوَر) هنا يفيد (استشار)، وربما يقع في الوهم أصحاب هذا الفهم لانهم يستذكرون قولاً آخر للإمام يحث به الناس على الاستشارة، فمّما يُنسب إليه سلام الله عليه (ماخاب من استشار)، وربما التقارب المعجمي هو الذي يوهم

(2) نهج البلاغة حكمة 160، 161.

بهذا الفهم الملتبس الخاطيء، في حين أن (التشاور)أعمق مفهوما وممارسة وتأثيرا من (الاستشارة)، التشاور تفاعلٌ، والمشاورةُ على وزن مفاعلة، تستدعي علاقة جدلية، علاقة أخذ وعطاء، والامام هنا يدعو إلى المشاورة لا إلى الاستشارة، المشاورة نقاشٌ وبرم ونقض، أي يدعو إلى سيرورة فكرية علمية.

ولكن ما معنى العقل هنا؟

هناك كلام كثير حول تعريف العقل، فقد يُطلَق ويُراد به نورٌ فطري يُسلَّط على الواقع والاشياء والحوادث، وقد يُراد به ملكة تمييز بين الصالح والطالح، وقد يراد به ذات الصالح بحد تعريفه ومصاديقه، وقد يُطلق وينصرف إلى التجربة، وربما يُستعمل بلحاظ منهج فكري معتمد في تحليل العالم والتاريخ كما يُقال على سبيل المثال: العقل الماركسي، أو العقل الاسلامي، وقد يكون معناه كل معلومة يختزنها الإنسان، سواء كانت صحيحة أو خاطئة، أي مطابقة للواقع حقا، أو هي مطابقة للواقع حسب شعور وتصور حاملها...

والقائمة تطول...

اعتقد أن العقل هنا يدل على الخزين المعرفي للإنسان، وربما بهذا المنظور يعني ذات العلم من حيث كونه دالاً على معلومه، وعلى هذا الاساس يكون مراد الامام بهذا القانون، اجراء الحوار والنقاش مع الآخرين في ضوء ما يحملون من افكار وتصورات ونظريات، وليس دعوة للاسشتارة.

ولكنَّ هذا المحاور سيشارك الآخرين عقولهم، كما هو نص القانون، شاركهم هنا تعني استزاد منهم، ولا يعني بالضرورة شابههم... ماثلهم... ناظرهم... فالنتيجة هي الاستزادة، فكرا وتجربة وحكمة وتصورا...

إنهم الناس...

لا فرق بين واحد منهم وآخر، مهما كان دينه، ولغته، وجنسيته، ومذهبه، ولونه، ووطنه، إنهم الناس عموما...لانَّ كلَّ واحد منهم خزين من العلم وإنْ لم يشعر...

إنهم الناس....

وبالتالي... ليس هناك غبي على الاطلاق...

3: القسمة الحاصرة للعلم

قال الامام: (العلم علمان: مطبوعٌ ومسموع، ولا ينفع المسموع، إذا لم يكن المطبوع)[3].

هل هي قسمة حاصرة؟

يبدو هي كذلك، فأي علم إما هو مطبوع أو مسموع، ولا ثالث لهما، والعلم المطبوع كما أفهمه هوالعلم الذي نختزنه، فنحن نعلم على سبيل المثال بان افلاطون مات قبل ارسطو، ونعلم أن المعدن يتمدد بالحرارة، ونعم أن المسافة تساوي حَاصل ضرب السرعة في الزمن، ونعلم أن الصلاة واجبة في الشريعة الاسلامية، وهكذا، إلى ما شاء الله من معلومات نختزنها في داخلنا بشكل من الاشكال، ونتداول حياتنا في هديها وعلى ضوئها في كثير من الحالات والاحيان، بصرف النظر عن كونها صحيحة أو غير صحيحة.

ولكن ها هنا سؤال...

كيف نحسب أمثال هذه المعلومات مطبوعة فيما هي مكتسبة بتجربة أو خبرة أو أي طريقة أخرى؟

أليست هي مكتسبة؟

نعم!

هي مكتسبة، ولكن في تصوري إن هذه المعلومات وإن كان مصدرها التجربة أو الاختبار تسربت داخلنا، واستقرت هنا، انطبعت في شعورنا ولا شعورنا، صارت جزءا من تفكيرنا، نتوسل بها وربما لا نشعر، تحكمنا علميا في كثير من الاحيان ولا ندري...

فهي مطبوعة وإنْ مجازا، وتطبع تبعا لذلك كثيرا من تصوراتنا واستنتاجاتنا ونظرياتنا عن الكون والحياة والإنسان، حتى لو بان خطؤها فيما بعد، تبقى تحفر في ذواتنا بطريقة وأخرى، لا تموت، ربما تحفر بشكل إيجابي أو سلبي.

---

(3) عالم العوالم 1، ص235.

هذا وهناك معارف أو علوم فطرية كما ترى بعض الفلسفات العقلية، ومن أهمها مبدا الهوية، ومفاده ان ألف هوالف، حيث لا تتساهل هذه الفلسفات في فطرية هذا المبدا مهما كان الثمن.

العلم المطبوع أعم من كونه تجربي المصدر ثم انطبع ومن كونه من خارج التجربة كما هو المباديء الاولى حيث تصطلح عليه الفلسفات العقلية المدرسية، ويضيف إليها بعضهم بديهيات الرياضيات بل الرياضة كلها...

العلم المسموع هو الذي يخبرنا به هذا أو ذاك من الناس، والخبر أحد مصادرالمعرفة بشروط ليس هنا محل الكلام فيها وعنها... ولكنْ العلم المسموع لا يجد له فهما واستيعابا فيما إذا كان المخاطَبُ فارغ العلم بالتمام، أي خال عن أي معلومة مُسبقة، فلابد من سابقة علم كي يعرض الذهن عليها ما نسمعه، إن كل ما نسمعه يمر في الذهن من خلال سيل من المعلومات السابقة، المطبوعة، سواء كانت مطبوعة عن تجربة أو مطبوعة بنفسها، أي من دون تجربة... ومن دون هذه المعلومات يبقى المسموع مجرد كلام...

هذا هو علي!

4 : العقل واللسان

قال الإمام: (إذا تمَّ العقل نقص الكلام)[4].

كثيرا ما نقرأ ونسمع عن فضيلة الصمت وذم الكلام، حتى شاع قول بعضهم إذا كان الكلام من فضة فالسكوت من ذهب، وكثيرا ما قُرِن الصمت بالحكمة والوقار والسلام والأمان بل والعلم والفكر والفطنة!

إذن لِم رزقنا الله نعمة اللسان، ولِمَ يصفْ القرآنُ النطقَ بانَّه (حق) وذلك في قوله: ﴿وإنَّه لحقٌ كما لو تنطقون﴾.

اللغة أكبر النعم التي منَّ الله بها على البشر، وقيل الكثير في اللغة نشاة وتاريخا وتأثيرا واهمية، حتى قال بعضهم إن الإنسان كائن لغوي، والإنسان بلا

(4) عالم العوالم 1، ص65 عن نهج البلاغة.

لغة يتكلم بها ناقص المهارة... قليل الاجتماع... فقير الافكار...

لعل بعضهم يستدل من هذا القانون العَلوي على أنَّ الصمتَ سمةُ العقل الناضج والفكر الناشط، فهناك علاقة جدلية في ظاهر القانون بين تمامية العقل وقلَّة الكلام!

كان عليٌ نفسُه كثير الكلام، لم يسكت، كان يخطب وفي خطابه تحليل وتركيب واحتجاج ونصح وارشاد، ونادرا ما لم يتحف مستمعيه بفكرة أو خاطرة أو قانون فيما رأي شيئا أوسمع قولا أو راقب ظاهرة، وهكذا، وصف لنا الطاووس والنمل والنحل، وتكلم لنا عن نشاة الارض وتاريخ السماء، وفصَل بين المتخاصمين ناصحا مرشدا معللا..

الصمت في محله فضيلة، والكلام هوالأصل، والصمت طاريء، أو مؤقت، الكلام هو السائد في الاسواق والنوادي والمحافل والمقاهي في السفر والحضر في الوفاق والاختلاف والمدارس والمحاكم والمتاجر في الاسرة والدائرة والشارع، في النهار وفي الليل... وبالتالي... في الحياة...

فالكلام هو الاصل والصمت طاريء!

إذن ما الذي يقصده الامام في هذا القانون؟

في البداية، أن عليا بهذا القانون لا يتكلم عن الصمت، بل عن قلَّة الكلام، وفارق كبير بين المعنيين كما هو بدهي...

عليٌ يتكلم عن قلّة الكلام ليس في كل مجال، ولا في كل زمان، ولا على أي حال، بل يتكلم عن قلَّة الكلام فيما (العقل تم)!

اي نضج واستوى على قواعد صحيحة من التفكير والتحليل والتركيب، ولكن ما المقصود من قوله: (قلَّ الكلام)، وهو الطرف الثاني من المعادلة؟

أتصور، أن قلة الكلام هنا تعبير رمزي عن التركيز والتكثيف والايجاز والتلخيص، اعطاء زبدة، تقديم ثمرة ناضجة، اتحاف المستمع بخلاصة وافية، وليس المقصود هو قلة بالمعنى المعروف، أي قلة حروف وكلمات وجمل.

وليس ذلك على كل حال، فقد يضطر العقل أحيانا، وربما أحيانا كثيرة إلى

الإسهاب بالشرح والبيان والحجاج والتوضيح، فهي معادلة لها ظروفها وشروطها، وليست قاعدة كلية تصلح لكل زمان ومكان وفي كل الاحوال والظروف، أي ليست قاعدة مطَّردة كما يقول علماء الفلسفة والمنطق في بعض الاستعمالات...

ثم...

ليست العلاقة بين الطرفين علاقة ضرورة، بل عليٌ يتحدث ـ هنا، عمّا ينبغي أن يكون، وليس عمَّا هو كائن، إنه لم يؤسس لقاعدة تكوينية، بل لقاعدة سلوكية ترجيحية في سياق ظروفها وشروطها، إنّه لم يكتشف قانوناً تكوينياً، وإنما يؤسس لقانون معرفي سلوكي له ظرفه وشروطه وسياقاته.

المفروض بالعاقل أن يوجز ويلِّخِّص ويكثِّف، لا يُسهب ويطَّرد، فيما كانت الظروف تستوجب الايجاز والتلخيص والتكثيف.... وكم حقيقة ضاعت لان صاحبها أسهب بالكلام عنها وفيها؟

قد يرى بعضهم أن عليا يتكلم في هذه الحكمة عن مجتمع العلماء والعقلاء والذين نضجت فيهم ملكة التفكير، حيث يقل الكلام ويكثر التفكير، ولا أعتقد إن هذا التفسير موفق، فمن يدعي إن الكلام بين أهل العقل يقل ويندر؟ تلك فرضيات خيالية لا موقع لها من الحقيقة، بل قد يضطر أهل العقل إلى الحوارات الطويلة المعقدة، مما يستوجب كلاما كثيرا، وربما يطول سنوات وسنوات.

الامام يوصي أهل العقل بالايجاز المفيد والخلاصة الوافية فيما كان الموقف يتطلب ذلك، فهو قانون تربوي تعليمي له ظروفه ومجاله وليس على الاطلاق.

5: أثر التجربة على العقل

قال الإمام: (العقل غريزة تربِّيها التجارب)[5].

قال كثير من علماء الكلام واساطين الفلسفة إن العقل غريزة، كما هي

(5) حكمة رقم 907.

غريزة الجنس والاكل والشرب والتملك على سبيل المثال، وكون العقل غريزة ينفي كونه عضوا، لان الغريزة ليست كائنا عضويا، والذي يتبادر إلى الذهن إن المقصود هنا، ان العقل في حقيقته عبارة عن (تفكير)، والجدير ذكره، إن القرآن الكريم لم يستعمل كلمة العقل بالصيغة الاسمية، وإنما اشار إليه من خلال نشاطه المعرفي (يعقلون، يفكرون، يتدبرون، ينظرون)، مما قد يُعزِّز هذا الرأي في تعريف العقل، وهو تعريف له مكانته في الفلسفة الحديثة.

يقول الامام بأن التجارب تربّي هذه الغريزة، أي العقل، والتعبير يصب لصالح تفسير العقل بانه ذات (التفكير)، وليس جهازا عضويا، والتجارب في كلام أو قانون الإمام على نحو مطلق، غير مقيدة بمجال أو زمان أو مكان، فكل تجربة حتى إذا كانت فاشلة أو مُرَّة تساهم في تربية هذه الغريزة، أي تربية العقل...

ولكن ما المقصود بالتربية هنا؟

هل تعني زيادة معارف؟

ربما!

ولكن يبدو لي إنَّ الاقرب لمرا د علي، إن التربية في هذا الاستعمال تزوِّد العقل ـ بما هو تفكير ـ طرقا ومناهج وبرامج واساليبا، أي طرق استنتاج وتحليل وتركيب واكتشاف، ومناهج بحث ودراسة وتنقيب وتحقيب في داخل النصوص وتضاعيف معلوماتنا، واساليب معاينة ومقايسة ومقارنة بين الافكار والتصورات والنظريات، وليس المقصود ـ على مستوى فهم أعمق للقانون ـ أن التجارب تزيد من معلوماتي المخزونة داخلي، فإن التربية على التفكير غير زيادة المعلومات، إنها أعمق من هذا المستوى، التربية منهج، فأنت عندما تربيني إنما تمنهج حياتي... سلوكي... فكري...

لم يقل الإمام ان التجارب تزود أو تمون أو تغذي العقل، بل قال تربّي العقل، والتربية اعمق وأوسع وأثرى معنى وتاثيرا وعطاء من التموين والتزويد والتغذية...

ولكن هل هذا على نحو الحتم؟

لا...

بل يعتمد على خلفية المتلقي الثقافية، وعلى ظروف اهتماماته ونوعها وهويتها ونكهتها، التجارب عندما تراكم تُقدح في الذهن الذكي، ولدى المشتغل بالعلم والمعرفة مناهج تفكير، طرائق تفكير، اساليب تفكير... وإلّا سوف لا تخرج نتائج التجارب عن كمية من المعلومات والمعارف سواء كانت على شكل تصورات أو تصديقات...

نعم، التجارب تختلف في تاثيرها على المجرِّب تبعا لاختلاف الخلفيات الثقافية والاجتماعية والاديولجية والمعاشية، فهي بين أن تكون كمّاً من المعارف والمعلوما ت تصورية وتصديقية، وبين أن تكون ـ فضلا عن ذلك ـ مناهج استنتاج واستدلال واكتشاف وتفسير.

6: ظنون العقل

قال الامام: (العقلُ الإصابة بالظنِّ ومعرفة ما لم يكن بما كانَ)[6].

يقولون إن ظن اللوذعي يقين، أي ظن المتمكن من الفكر، المتمكن من كيفية استخدام عقله في حل المشاكل أو تحليل الظواهر أو اكتشاف الاسباب أو أي عملية عقلية أخرى... هذا المتمكن، يكون ظنُّه مصيبا، أي يصيب الواقع، ولذلك يحتل ظن هذا اللوذعي مكانة كبيرة ومعتبرة لدى الآخرين، لانه يمتاز بالمهارة الفكرية، والقدرة على النظر الثاقب فيما متوفرٌ لدية من معطيات ومعلومات سابقة على طريق حل معضلة أو تحليل مشكلة أو اكتشاف سر أو تفكيك نظرية، أو استجلاء مفهوم، أو إرجاع قضية إلى أصولها الأولية وجذورها البعيدة...

هذه هي القراءة الجوانية للحكمة، ومن هنا، قد نستفيد من أنَّ العقل المشار إليه في الشاهد ينصرف إلى النشاط الذهني المُتَّبع للقواعد الصحيحة في التفكير، وليس الذهن الوقاد فقط... ليس الذهن الذكي وحسب... ليس الذهن النشط وكفى.... ليس الذهن الموهوب ولا غير... بل هنا أيضا، استخدام الطرق

(6) حكمة رقم 803.

الصحيحة في التفكير، فالذكاء وحده لا يكفي، بل قد يصيب ظن العقل العادي باتباع الطرق السليمة في التفكير، فيما يخفق الذكاء الوقاد بتجنب هذه الطرق.

الامام هنا يريد أن يطرح لنا مقياسا في تسمية (العقل) عقلا، في استحقاق هذا العنوان عن جدارة، إنه العقل الذي يصيب ظنُّه الواقع، وإلا كل عقل هو عقل بحد ذاته... سواء كان يصيب بظنه الواقع أويخطئه.

ولم تنته المعادلة بعدُ.

هناك مقياس آخر، إنّ العقل: (معرفة ما لم يكن بما كان)

كيف؟

أي معرفة المجهول بالمعلوم، معرفة المستقبل بالماضي، معرفة المخفي بالظاهر، معرفة مالم يحصل بما حصل!

كيف؟

انْ يتحرك فيما عنده من معلومات، جمعا وتنسيقا وترتيبا ومن ثم استنتاجا واستخلاصا!

حركة من المعلوم إلى المجهول، لا عقل بلا معلومات سابقة، ولا حركة بلا انتقال بين المعلومات السابقة، ولا نتيجة بلا ربط بين ما عندنا من معلوما ت من أجل معلوم جديد...

وقد قال بعضهم إن العقل هو هذه الحركة بالذات، أي حركة من المعلوم إلى المجهول...

معرفة (ما لمْ يكنْ)...!

ما هو المقصود بهذا المقطع الذي هو أهم مقطع في الحكمة؟

(ما لم يكن) بمثابة تعبيرمجازي عن المجهول، عن المطلوب إثباته، عن المخفي، عن المستور، عن الثاوي في ما عندنا من معلومات، معطيات، أفكار، تصورات...

وهي دعوة غيرمباشرة إلى تشريح ما نختزنه ونحتفظ به،

وهي دعوة غير مباشرة إلى عرض ما نواجهه من مشاكل ومعضلات على ما عندنا من خلفية معرفية هائلة ربما لا نشعر بها...

وهي دعوة غير مباشرة إلى فهم طرق الاستدلال والاكتشاف والبحث والتطوير.

بل...

هي دعوة غير مباشرة إلى تنمية العقل وتطوير مهاراته وفنونه وطرق تفكيره...

7: العلم قوّة

قال الإمام: (العلم سلطان من وجده صال به، ومن لم يجده صِيل عَليه)[7].

لقد قيل عن العلم وأهمية العلم كثيرا، لقد نظّر كثيرون للعلم، عن تأريخ العلم، وعن طرائق وسبل تحصيل العلم،

وعن علاقته بالاخلاق، ودوره في تطوير المجتمع البشري، وصناعة التاريخ، واليوم، حيث مضى العلم خطوات جبارة على طريق الاكتشافات والتقنيات والتكنولوجية، يُثار حول العلم كلام كثير وكثير، يتسم بالجدّة والعمق، وذلك بعد أن اخترق العلم مملكة الممنوع... باحة المحرَّم... المخيف... التابو... التلاعب بالجينات مما يعني اقتحام الطبيعة البشرية، عزو الفضاء مما يؤكد تحطيم اسطورة ألوهية عالم ما فوق القمر، كذلك تزييف نظرية النفس الكواكبية، توحيد كل قوى الطبيعة في قانون واحد هو (قانون كل شيء)، تفتيت الجزء الذي لا يتجزا والله يعلم ماذا لو تمكن العلم من تحطيم الكوارك، الاستنساخ، أنسنة الطبيعة، تحويل هوية الجنس البشري، إزاحة الفلسفة من عرشها، والاستيلاء على أهم أبنائها ومهماتها العزيزة، أي نظرية المعرفة، اكتشاف الاصل الدماغي للاخلاق بشكل وآخر...

---

(7) حكمة رقم 660.

استولى العلم إذن على ناصية الحياة...

الكلمة الأولى له...

ليست للدين بكل صراحة، وليست للفلسفة بكل وضوح، وليس للادب بكل جلاء، بل كل هذه الآفاق راحت تستنجد به، تستعطفه، تستجديه، تأويلا، تفسيرا، دعما، ومن ثم، أن يفسح لها حق الحضور...

والعلمُ ماضٍ...

والله وحده يعلم ما الذي يحصل بالنتيجة من هذه المسيرة التي لم تقف لحظة واحدة في تاريخ الفكر الإنساني...

حقا إذن العلم سلطان...

سلطان بيد من يحوز عليه، سواء كان شخصا، أو حزبا، أو مجتمعا، أو حضارة، أو عشيرة... سلطان يسود به، ويتحكم من خلاله بمن حوله، وبمن يبعد عنه، بالطبيعة والناس والاخلاق والاقتصاد والمصائر والاديولجيات....

كانوا يقولون: المعرفة تنتج القوة، أمّا اليوم فقد قفزت هذه المعادلة مديات أكبر وأعمق وأوسع...

كيف؟

اليوم يقولون: المعرفة قوَّة!

وكم الفارق النوعي بين المقولتين؟

عليٌ كان دقيقا في تعبيره عن العلم، كان يترجم نظرية القرن العشرين والحادي والعشرين عن العلم، العلم لا ينتج السلطان، لا ينتج القوة، العلم نفسه سلطان، نفسه قوة، عليٌ بهذا القول يوضِّح أو يكشف عن (هويَّة العلم)، عن (روح العلم)، عن (جوهرالعلم)!

إنه سلطان...

إنه ذات المعرفة...

هناك ذاتية بين العلم / المعرفة من جهة وبين القوة من جهة ثانية، العلم /

المعرفة لا تنتج قوة بل هو القوة بحد ذاتها... القوة ليست نتاج العلم/ المعرفة حيث هناك إمكان إيقاف هذا الانتاج، تعطيله، إعطابه، قمعه، بل العلم / المعرفة سائر في طريقه، يتحدى، يحطِم الاسوار، يزيح العوائق، وتلك هي معالم وخصائص القوة... لا قوة خارج العلم، حتى القوة الغاشمة...

هذا العلم يمكن أن نجده وليس فقط ننتجه، يمكن أن نشتريه، يمكن أن نقتنيه، يمكن أن نحوز عليه بمال أو حيلة أو أي وسيلة أخرى... وهو بيد من يحوزه صائل، والصول يعني الاستطالة، والاستطالة تعني التمكن، ومن قانون الامام نفهم إن من يحوز على العلم يستطيل على كل شيء، ليست الاستطالة بالاديولجية ولا بالدين ولا بالاخلاق بل بالعلم... يستطيل على الثروة والصحة والجغرافية والتاريخ والاجتماع... كل شيء... كل شيء...

الإمام كان دقيقاً، كأنه قد اطلع على ما سيحققه العلم على مديات تستوعب كل تاريخ البشر إلى أن يشاء الله في أن يرث الارض وما عليها...

8: اللغة والدليل

قال الإمام: (مَن اشتغل بتفقُّد اللفظة، وطلب السَّجعة، نسي الحجَّة)[8].

إنه أدب الفكر...

لا شك أن لجمال اللغة دورا مهما ورائعا في تحبيب الافكار، وتكريس التصورات في الذهن والقلب، اللغة جاذبة مؤثرة فيما لو أُحسن أداؤها، ليس في مجال الأدب وحسب، بل حتي في مجال الفلسفة والطب والفيزياء والكيمياء والاجتماع، بل حتى الرياضيا ت فيما احتجنا لللغة الكلام توضيحا ام حجاجا أو تفسيرا، فضلا عن التاريخ واللغة ذاتها والاجتماع والنفس والجغرافية.

لقد قيل عن صاحب (الإمتاع والمؤانسة)، إنّه اديب الفلاسفة وفيلسوف الادباء، وذلك لما كان يتمتع به اسلوبه الرائع من قوة في الفكر وسطوع في اللغة، يجمعك إليه روحا وعقلا، تستنطق كلماته مستمتعا، متأملا، لانك بين يدي فكر ولغة، أي بين علم وفن، بين فلسفة ولسان.

---

(8) حكمة رقم 639.

الدكتور طه حسين كتب الفتنة الكبرى فكان كتابه ثورة في عالم المنهج والبحث وبلغة سامية، شفافة، كذلك كان كتابه بحث في سيرة الرسول، ولا نتحدث عن عباس محمد العقاد الذي اتحف المكتبة العربية بأكثر من ثمانين كتابا في الفلسفة والادب والتاريخ والسير الشخصية، وكان قامة في التعبير الادبي الأخاذ، فجمعك إليه فكرا وروحا...

اللغة الجميلة ضرورة حتى لو كان موضوع اللغة جافا، ثقيلا، كأن يكون منطق أرسطو أو فيزياء انشتين.

إذن أين يقع تحذير الامام في قانونه هذا؟

يخطيء من يتصور إن الامام يدعو إلى نسيان اشراقة اللغة وجمالها ورونقها وسناءها ونحن نفكر، ونحن نبحث، ونحن نكتب نظرية، ونحن نحاور قضية علمية..

كيف؟

وهو صاحب تلك اللغة السنية فيما يفكر وينصح ويرشد ويحاجج ويصف ويستدل ويفند؟

إن الامام ينهانا عن (التكلّف اللغوي) وليس عن الجمال اللغوي، الجمال اللغوي لا يحتاج أن نفتش عن مفردة، ولا عن سجعة، بل هو سليقة، لها جذرها من الموهبة، ولها ماؤها من المران والممارسة.

السجع يعني تزيين الكلام بنهايات متطابقة من الحروف جملة بعد جملة، والامام يتوسل بذلك استعارة للتحذير من التكلف اللغوي، لان السجع أكثرالشواهد على منهج التكلُّف اللغوي...

التفتيش عن لفظة تعبير كنائي عن التكلف هو الآخر، وليس تعبيرا عن جهد كريم مخلص عن لفظة مناسبة، وكلمة وافية بالغرض مع جمال يشع بلحاظ علاقتها بالكلمات الاخرى من النص.

لقد عِيب على فيلسوف الحركة المسلم ـ في تصوري ـ ابن باجة اسلوبه في الكتابة، رغم عمق ما كان يفكر وينتج، عابه عليه نقاد ماهرون، وفلاسفة حذاق،

وهل نعلم إن بعض افكاره المهمة، خاصة ما يتعلق بثنائية (المادّة والصورة) لم يتوفر عليها فهم واثق من نفسه بخصوصها؟

لماذا؟

الاسلوب الركيك... المتوعك...

وبالمثل ضاعت قيمة لزوميات ابي العلاء المعري لأنها ذات لغة جافة...

ولكن...

كان تشيخوف يسهر ليلة كاملة من أجل كلمة مناسبة، فهل نسي حجته؟ وهل ضاعت سليقته؟

لا...

الإمام في هذا القانون يطالبنا أن نوازن بين اللغة والفكرة، عمق فكري وجمال لغوي، يعني أن يجمعنا الكاتب إليه روحا وعقلا...

9: الموضوعية العلمية

قال الامام: (إذا خُلِّي عِنان العقل، ولم يُحبَس على هوى نفسٍ، أو عادة دينٍ، أو عصبيّة لسلف، ورد بصاحبه على النجاة)[9].

ماذا يريد هذا الرجل من هذه الحكمة؟

إنها درس في الموضوعية العلمية والفكرية والنقدية، هذا هو الفهم الجوّاني للحكمة، المخفي... البعيد... القصي... وهكذا ينبغي أن تكون قراءة النصوص، الحكمة ربما وعظية، بل هي وعظية فعلا، ولكن رغم وعظيتها تطرح لنا مدرسة في التفكير السليم، منهج في الوصول إلى الحقائق (ورد ـ العقل ـ بصاحبه على النجاة).

النجاة هي ذات المعلومة التي تطابق الواقع، ذات الحقيقة التي تم التوصل إليها، ذات القانون الفيزيائي أو الكيماوي أو الرياضي أوالحدث الجغرافي أو

---

(9) حكمة رقم 950.

القاعدة الاجتماعية الذي وصل إليها العقل، وليس النجاة هنا مفهوما اخلاقيا... إن كثيرا من العقول الجادة تصل للمعلومة الحقيقية صافية مشرقة، ولكنهم يستغلونها لتخريب الارض والسماء والإنسان وكل ما هو جميل في هذا الوجود...

إنها : النجاة العلمية... الفكرية... المنطقية... متمثلة بالحقيقة...

العقل ليس كائنا مطلقا، يتأثر بما حوله، ويتأثر بما يُملى عليه، ويتأثر بمزاج حامله، وخلفياته، والاجواء التي تتواصل معه، رضي أم أبي، ويتأثر بانتماءات صاحبه العشيرية والدينية والاسرية والمجتمعية...

هناك نظرية تقول إن كل المعارف اجتماعية، إي نتاج المجتمع، بكل عناصره ومكوناته وثقافته وتاريخه وجغرافيته... حتى المعرفة الرياضية نتاج الاجتماع، حتى المنطق نتاج الاجتماع، لا معرفة خالصة على الاطلاق!

كان الفيلسوف الانكليزي فرنسيس بيكون قد قفز بالفكر الإنساني مديات عملاقة على مستوى منهج وطرق التفكير، وكان من انجازاته ما يسمونه عادة بـ (أصنام بيكون)، وهي اربعة أصنام، صنم العشيرة، وصنم الكهف، وصنم المسرح، وصنم السوق...

إن الإنسان يرتكب فضائع فكرية وعقلية ومعرفية بسبب ارتهانه للحس الظاهر، وبسبب انصهاره بما لُقِّن به وعليه، وبسبب استسلامه التلقائي العفوي لِمَا دَرجَ عليه مجتمعُه من عادات وتقاليد بالية خاطئة، وبسبب ما يُنتج من ارتباك بالفهم من استخدامه لغة المجاز والترادف، وتجييِّر اللغة للمصالح الخاصة...

هذه أصنام، يعبدها الإنسان من حيث لا يشعر، ومن ثم، يتطبَّع بها تفكيُره من حيث لا يشعر، فلا يردُ صاحبَه على مورد النجاة (الحقيقة)، وهو لا يشعر!

(بيكون) يطالب بالتحرر من هذه الاصنام خدمة للفكر والحضارة والمدنية والحقوق والواجبات...

أصنام (بيكون) مجرَّد أمثلة، وإلَّا هناك أصنامِ كثيرة، عليٌ بهذه الحكمة يذكر لنا بعضها...

ولكن هل يمكن للإنسان أن يتحرر تماما من هذه الاصنام؟

مستحيل...

إن عليا هنا بصدد تقريب الفكرة، وليس بصدد إملائها على سُنَّة المطلق، حتى وإنْ بدتْ لغته الكريمة لا تفي بهذا المعنى، وإلّا مَنْ يدَّعي التحرر من كل نزعات الذات واملائات الاجتماع؟

إنها دعوى جاهلة أو مغالية أو مغرضة...

عليّ يطالبنا ببذل الجهد قدر المستطاع أن نتحرر من هذه الاصنام، علنا أن نرد مورد الحقيقة...

الاصنام التي كشف عليّ عن زيفها ودورها في تزييف العقل وعمل العقل كانت الهوى والعادات والتعصب...

إنها أمثلة...

عليّ يذكرها على نحو الطريقية وليس الموضوعية، أمثلة، ولكنها أمثلة صارخة، ربما أكثر من غيرها غيا وارهابا وتزييفا...

ولكن...

هناك شرط جوهري كي يرد العقلُ صاحبَه النجاة...هذا الشرط جاء في البداية... لأهميته... لخطورته... لدقته... لقوته وحضوره الطاغي.

يقول: (إذاخُلِّي عِنان العقل)!

هذا هو الاساس، الحرية المطلقة للعقل، أن يُطلق عنانه، لا أسوار، لا ممنوعات، لا محرَّمات، لا تابو على العقل...

التحرر من الهوى والعصبية والعادات شروط ثانوية، شروط معززة، شروط داعمة، ولكن الشرط الجوهري هو الحرية العقلية المطلقة...

ورغم كل هذا... يبقى الاستثناء قائما... فمن المستحيل ان نصل دائما إلى الحقيقة، إلى المعلومة المطابقة للواقع (وما أُتيتم من العلم إلّا قليلا).

ولكن...

ألم نقل إن الحكمة وعظية؟

نعم، إنها حكمة وعظية أخلاقية...

إنها الاخلاق العلمية... وليس أخلاق السلوك بالمعنى المألوف، ليست الاخلاق الاجتماعية المتعارف عليها، بل هي أخلاق البحث العلمي، أخلاق القراءة الفكرية...

الموضوعية...

10 : الإمضاء والعقل

قال الإمام: (إذا أردتَ أن تختم على كتاب، فاعد النَّظر فيه، فإنَّما تختم على عقلك)[10].

ماذا يعني (الكتاب) هنا؟

هل هو هذا الكتاب المتداول بيننا بالمعنى المألوف؟

لا بطبيعة الحال، فلا المضمون يساعد على ذلك، ولا التاريخ الذي تنتمي إليه الحكمة العلوية الشريفة، الكتاب كما يبدو هنا الخطاب المكتوب في مجالات التداول، والرسائل المتبادلة بين الناس، خاصة ـ كما يبدو من ظاهره ـ بين رئيس ومرؤوس، بين حاكم ومُعتمَد، بين قائد ومقود، بين خليفة ووكيل، وهكذا...

ولكن ماذا يعني (الختم) هنا؟

ليس من ريب الختم هنا الإمضاء على الرسالة، على الخطاب المتبادل، على الوثيقة المتداولة، وقد كان لاكثر الحكام والقضاة والقواد ختم، وما زال الختم ساري المفعول بروحه القديمة هذه، ولكن استعيض عنه في بعض الحالات بالتوقيع اليدوي كما هو معروف.

ولكن!

الختم في مخفي المعنى من النص الشريف يعني الموافقة، يعني الإمضاء

(10) حكمة رقم 595.

الفكري، يعني صحّة ما جاء فيه، يعني إجراء اللازم، وما إلى هناك من مقتربات يمكن استفادتها من هذا الختم...

هذا هو ظاهر الحال، ونحن نتعايش مع ظاهر الحال، ونبني عليه، ونرتب عليه الآثار والمستحقات...

الختمُ الظاهريُّ يعكسُ حالة من الرضا والتوافق والانسجام بين الخارج والداخل، ومن هنا كان حجة على صاحبه، حجة قضائية أو قانونية أو علمية أو أخلاقية...

وهذا أيضا هو ظاهر الحال، وهو المتداول، وهو الذي يتحكم في أصول المحاكم والقضاء وفض الخصومات وتقرير الحقوق والواجبات وتحديد الوظائف والمناصب والمسؤوليات.

ليس مكمن العبقرية في هذه النقطة وإن كانت دقيقة في قول الإمام، أي لها وزنها من جسد الحكمة كلها، حيث هناك ملاحظة في غاية الدقة والمسؤولية والعلمية البارعة...

يقول الإمام: (فإنَّما تختم على عقلك).

إنَّ ما أمضيتَ عليه، ما ختمتَ عليه، ما وقَّعتَ عليه فإنَّما هو عقلك، أي إنَّما هو فكرك، إنَّما هو تصورك، إنَّما هو مفاهيمك، إنَّما هو النتيجة التي توصلت إليه بطريقة من الطرق... هي قناعتك...

العقل هنا مضمون ما وقَّعت عليه، محتوى ما أمضيته، معنى ومبنى الخطاب الذي ختمته بخاتمك الخشبي أو المعدني، فيما أنت ختمت عليه في حقيقة الامر بمنظومة أفكارك وتصوراتك ومفاهيمك وقناعاتك...

هنا دقة الملاحظة في الحكمة...

وما يترتب على هذه الحقيقة، أنْ تعيدَ النظر كثيرا في هذا الخطاب، في هذا الكتاب، في هذه الرسالة، قبل أن تمضيها، قبل أن تختمها، قبل أن تمهرها.

يقول الإمام: (إنَّما هي عقلك).

و (إنَّما) تفيد التوكيد بلا شك، وبالتالي، ما امضيته، ووقعَّت عليه،

وأجريته هو عقلك بالفعل، لم يقل الإمام (كأنما) بل (إنَّما) فما عليك سوى المراجعة تلو المراجعة وأنت تريد أن تختم على كتاب...

درس للقضاة والولاة والحكام والرؤساء والتجار واصحاب المهن وغيرهم، في المعاهدات والعقود والمتاجرات...

ولكن الاعمق فيه، كون ما تمضيه هو عقلك...

11: المخاض العقلي

قال الامام: (العقلُ ولادة، والعلمُ إفادة، ومجالسةُ العلماء زيادة)[11].

العقل ولادة!

أي ولادة يقصدها عليٌ بهذه الحكمة الكريمة؟

إن العقل يولِّد الافكار، يُخلِّقها، يستنبطها، فهو ولادة حقا، وولادة مستمرة لاتقف أبدا، وتسمية العقل أو توصيفه أو الاخبار عنه بانه ولادة للمبالغة، وهي مبالغة في محلها، بل قد يكون وصف الولادة بالنسبة للعقل من اروع ما يمكن أن نصف به العقل البشري، ومن أدق ما يمكن أن نسمت به العقل البشري، فالولادة إيذان بجديد، والولادة إيذان بمخاض ومعاناة ومشقة وصبر، وولادة الافكار ليست دائما عفوية، بل كثيرا ما تكون عسيرة خاصة على مستوى الافكار الكبيرة، الافكار التي تغير العالم، وتجدد التاريخ، وتحويل مجرى المجتمعات والامم والاوطان والافكار...

إن صرفَ وصفِ الولادة في النص إلى المنحى البايلوجي محاولة غير موفقة، وسياق الحكمة يشجع على تفسير الولادة هنا بانتاج الافكار، وتخليق الرؤى، وبعث التصورات، فإن كون العلم إفادة، وكون مجالسة العلماء زيادة، يعطي للولادة الواردة في وصف العقل صفة حركية، صفة جدلية، نشاطاً وإنتاجاً، تركيباً وتحليلاً، تجميعاً وتفريق، استنباطاً واستقراء...

العقل لا يولّد الافكار من عدم، بل مما يملك مسبقا من خزين معرفي،

(11) عوالم العوالم 1، كتاب العقل، ص66.

ومن حركة التجارب بين يديه، وعندما نقول أن العقل يخلق أو يخلّق الافكار والتصورات، فإن الخلق في اللغة والقرآن لا يدل على إيجاد شيء من لا شيء، بل التخليق التصيير، فان أي عملية خلق أو تخليق هي تحويل في مادة سابقة، فالإنسان خلق من نطفة، والنطفة خلقت من ماء وغذاء، وهكذا... كذلك خلق العقل للافكار والمفاهيم والرؤى والتصورات، إنما من خلال العمل في تضاعيف ما نملك من فكر ومعلومات، ومن خلال ما نمر به و/ أو غيرنا من تجارب وخبر وملمات ومحن وعمل...

العقل ولادة!

ولا ولادة بدون جديد، كل ولادة ليست نسخا، ولا استنساخا، كل ولادة نبأ بحد ذاته، نبا جديد، وبالتالي، وحسب هذه المقولة العلوية الحية، العقل مجدد، يجدد، وهو في كل لحظة يمارس عملية الولادة هذه، أي في كل لحظة يجدد، إن العقل لا يكرِّر، لا يجتر، نحن نتصور ذلك، نتوهم ذلك، بل حتى إذا أعاد العقل على لسان حامله ذات الكلمات، ذات الجمل، ذات الالفاظ، فهو يجدِّد في الاثناء .

العقل بعد أن يولِّد الافكار، تتحول إلى علم، والعلم كما تنص الحكمة العظيمة إفادة، الافادة هنا استثمار للولادة، ولادة الافكار والمفاهيم والنظريات والتصورات، حيث كان العقل يعمل عمله الجبار.

توليد العقل للافكار بطبيعة الحال يعتمد في السعة والعمق والكثرة والقوة والاهمية على مقدار ما نملك من خلفيَّة ثقافية، من رصيد معلوماتي، على مديات التنوع المعرفي الذي نتسلح به، ومن هنا، تستبطن الحكمة دعوة جادة إلى المزيد من المعارف والمعلومات والافكار، كي يتحرك العقل حركة توليدية طاغية، نشطة، عميقة، واسعة، معطاءة...

الحكمة تدعونا إن ننتبه ونحن نعيش حياتنا العادية، فإن عقلنا من خلال هذا العيش يفكر، ينتج، يولِّد، ولكن ربما لا نشعر، في حين قد ينتج ويولِّد افكارا عملاقة...

12: كيف يضيع الصواب؟

قال الإمام: (إذا ازدحم الجوابُ ضاع الصوابُ)[12].

البداية بكل بساطة وبدون تعقيد إن هناك سؤالا، والاسئلة تختلف من حيث هويتها واغراضها وطريقة إلقائها، فقد يكون السؤال استفهامياً حقا، يرمي صاحبه المعرفة، وقد يكون السؤال تعنتا ومماراة وتهكما، وقد يكون السؤال استنكاريا، وهكذا، يبدو إن السؤال المطروح في حكمة علي هذه، هو السؤال المعرفي، السؤال الذي يرمي صاحبه العلمَ، المعرفة، استجلاء غامض أو تعليل ظاهرة أو اكشاف سر، والقائمة تطول في هذه النقطة بالذات.

هذا سؤال مطروح...

ينتظر جوابا...

جاء الجوابُ مزدحما، وبنص الحكمة، إن مّما يتمخَّض عنه ازدحام الجواب هو: (ضياع الصواب...).

فماذا يعني ضياع الصواب هنا؟

هل يعني أن هناك جوابا صائبا وضاع؟ أي أن هناك جوابا صحيحا، صائبا، مصيبا، ولكنه ضاع، أختفى، تلاشى، المقصد واحد والتعابير شتّى، وبالتالي، هناك خسارة كبيرة، خسارة علم وحقيقة وواقع ...

كيف؟

فقد يُطرح السؤالُ على مائدة البحث والفحص، ويُطرح أكثر من جواب، ونظراً لكثرتها، كثرة الاجوبة وتشعبها، (قد) يضيع الصائب منها بسبب هذه الكثرة، وإنما يضيع الصائب من الأجوبة الكثيرة هذا بالنسبة لمن ينتظر الجواب، تتيه عليه الامور بسبب هذه الكثرة، فيرتبك اتجاهها، تختلط عليه الاجوبة، فيختفي الصائب منها.

(12) حكمة رقم 234.

ليس الذنب هنا هو كثرة الاجوبة، يبدو إن الذنب هو عدم قدرة المستمع على تمييز الصائب من الزائف من هذه الكثرة.

إن الكثرة سبب عرضي في ضياع الصواب، وليس سببا جوهريا، ليس علّة حقيقية... وإلّا لو توفر ماهرالتفكير، ذكي الفؤاد، ممن له باع في التمييز بين الكلمات والافكار والمفاهيم، ويملك عقلا ناقدا، فقد لا يضيع الصواب هنا.

و هل من المعقول إنّ الامام ضد الاجوبة المتعددة تجاه سؤال واحد؟

ليس هذا معقولا أبدا...

هناك سؤال مطروح...

السؤال ينتظر جوابا..

يُطرح أكثر من جواب، هناك كثرة بالاجوبة، كما هي الحالة السابقة، ولكن هذه الكثرة بالاجوبة متداخلة... متشابكة... أيُّ جواب من هذه الاجوبة لا يملك استقلالية كاملة، بل يتقاطع ويتلاقى ويتضارب مع الاجوبة الاخرى، فمثل هذه الحالة قد يوجد جواب صحيح، ولكنه متناثر هنا وهناك، متوزع بشكل من الاشكال على الاجوبة المطروحة، وفيما يصعب على المستمع أن يلتقط هذا الجواب الصحيح من هذه النثرية المرتبكة، يضيع الصواب، رغم إنه موجود في هذه النثرية بالذات...

إن تداخل الاجوبة هنا سبب جزئي في ضياع الجواب، حيث السبب الاهم هو عدم تمتع المُستمع بالتقاط الجواب الصحيح من بين هذه النثريات المتشابكة...

أما إذا كان المستمع واسع العقل، ذكي اللب، صاحب مهارة استدلالية، مطلعاً جيداً، فقد لا يضيع عليه الجواب الصائب، قد يجمع شتاته من بين هذه النثريات المتعددة...

هناك سؤال مطروح...

وهناك أكثر من جواب مطروح أيضا...

ولكن هذه الاجوبة متنناقضة، بعضها ينفي بعضا، العلاقة بينهما ليست

متداخلة، كل جواب عالم قائم بنفسه، ولكنه ينفي نظيره، لانه يناقضه، أويضاده أو يختلف معه...

هناك جواب صائب، ولكن تبعا لهذا التنافي قد يختلط على المستمع، على المنتظر الصائب هذا...

وليس الذنب هو هذا التنافي بين الاجوبة، بل الذنب يقع على عاتق المستمع، القاريء، المنتظر، إنه لا يملك حاسة الفرز بين الصائب والزائف.

ولكن هل سيضيع الصواب على الجميع؟

لا بطبيعة الحال... وإلّاً حكمنا على كل البشر بالغباء والكساد العقلي، والعطب الفكري...

هناك سؤال مطروح...

ياتي جواب واحد...

ولكنه مزدحم!

كيف؟

جواب في غاية التعقيد...

والسؤال بـ (كيف) مشروع هنا أيضا...

فروض متعددة... احتمالات كثيرة... تشعبات... تفريعات... أكثر من مقدمة ومقدمة... استدلالات متتالية...

قد يكون الجواب صحيحا في نهاية المطاف، ولكن يضيع على الآخر، بسبب هذه الكثرة من الافتراضات والمقدمات والاستدلالات...

والمسؤول عن هذه الخسارة بالدرجة الاولى هو المخاطَب، الذي ينتظر الجواب، وليس ذات المنهج، خاصة إذا كان الجواب يتطلب أحيانا مثل هذا المنهج المعقَّد.

يُطرح سُؤال...

يأتي الجواب، جواب واحد...

ولكنَّه مزدحم...

كيف؟

قد يكون الازدحام في تعبير الامام هو التناقض، التناقض في تضاعيف الجواب، فهو جواب غير منسجم، جواب يجمع بين النفي والاثبات، جواب مضطرب من داخله، واليوم يعد اكتشاف التناقض داخل النظريات والمفاهيم والتحاليل من أهم وسائل النقض، من اهم واجدى براهين الرد والتزييف والاطاحة الفكرية...

ازدحام الجواب يعني اضطرابه من الداخل...

وضياعُ الصواب لا يعني إنه موجود وضاع، بل يعني إنه لم يحصل أبدا، هو موجود، ولكنه خارج دائرة الجواب...

ولا يكفي هذا!

قد يكون الجواب منسجما، قد يكون خاليا من التناقض والتضارب والاختلاف في داخله، ولكن رغم ذلك إنه غير صائب.

وما أكثر هذه الحالات!

إذن ما هو مقصد الامام بهذه الحكمة؟

إن أروع ما في هذه الحكمة إنها تجعلنا نفكر كثيرا...

13: تعدد الآراء

قال الامام: (مَنْ استقبلَ وجوهَ الاراء عَرَفَ مواقع الخطأ)[13].

فهمُ هذا النص الجليل يستوجب الايغال بالمعنى بعيداً... بعيدا... الاستقبال هنا ليس عملية مواجهة تقليدية متروكة للصدفة أو الفرصة العادية،

الاستقبال هنا استقصاء، استقبال وجوه الاراء استقصاؤها... في الكتب... في الاسفار... في الدواوين... في الرسائل... في الخطب... في العقول...

(13) حكمة رقم 175.

وأخيرا...

الاستقصاء الافتراضي... وما أوسعه من عالَم... وما ارحبه من عالَم... وما أكثره من عالَم...

وجوه الاراء ماذا تعني؟

إن الامام بقانونه هذا يطالبنا باستقصاء أبرز ما في الاراء... جوهرها... لبها... صميمها... النقطة النووية في الراي... لا الهامش منها... لا المترتب عليها... بل أصل الرأي... خميرة الراي...

إن النّظر في جوهر الراي يغني عن الايغال في كثير من الاحيان في تفاصيله، وإن نقد مذهب فلسفي ابتداءً من قاعدته الرئيسية يغني عن كثير من الجهد المشتت هنا وهناك، فإن نقد النقطة النووية في أي فلسفة أو نظرية علمية أو تصور أدبي هو نقض من الاساس، مما يقود إلى تفكيك كل الدائرة التي تتاسس بسبب هذه النقطة النووية... ماذا يقى من الماركسية فيما تم تفنيد مبدا اجتماع المتناقضات؟

ماذا يبقى من الاشتراكية الماركسية لو تم تفتيت مبدا فائض القيمة؟

ماذا يبقى من فلسفة المنطقية الوضعية فيما تم نقد قاعدتها التي تقول إن أي قضية لا يمكن ان تكون علمية أو فلسفية فيما لا تخضع للتجريب؟

وجوه الاراء تعبير رمزي عن نقطتها النووية، تعبير معادل عن جوهرها، لغة رائعة عن القاعدة الاساسية للرأي....

وهل من جديد عن (استقبال وجوه الاراء)؟

نعم...

الاستقبال هنا في ظني ليس الاستقصاء وحسب، بل ضرب هذه الاراء بعضها ببعض، مقارنتها بعضا ببعض، تقليب مزدوج...

وما هي القرينة على ذلك؟

إن الاستقصاء وحده في كثير من الاحيان قد لا يعين على تشخيص مواقع الخطا... التناقض... النقص... الدليل الزائف... إن اكتشاف مواقع الخطا يحتاج

في كثير من الاحيان ضرب الاراء بعضها ببعض...

إن من يريد أن يقع على مواقع الخطا وهو منهمك في قراءة أومناقشة أو معالجة فكرة أو نظرية أوراي أو وجهة نظر فما عليه إلَّا أن يستقصي وجهات النظر المختلفة ويضربَ بعضَها ببعض...

ولكن هل يعني هذا إننا نصيب الصحيح من الاراء بالضرورة؟

لا...

14: العقل والقلم

قال الامام: (عقلُ الكاتبِ في قلمه)[14].

العقل في هذا القانون العلوي الشامخ لا يعني جهاز التفكير سواء كان الدماغ صرفا أو نفحة روحية لا يعلم سرَّها إلَّا الله تبارك وتعالى...

العقل هنا كما اتصوره هو المعقول، أو المعقولات، فالنفس الإنسانية موج هائل من المعقولات، والمعقولات هي ما يستخلصه العقل من الجزئيات ومن الحوادث المفردة والوقائع الذرية المنتشرة في عالم الوجود... يسمونها احيانا بالماهيات، ويصفونها بالكلية في كثير من المحاولات، ويرى بعضهم أنها مجردة، أو على درجة عالية من التجريد، على اختلاف مع مدارس أخرى في الوصف والنعت والوظيفة ربما.

وقد قالوا: إن هذه المعقولات تنتسب إلى الانطولوجيا، المعقولات تفكر، وهي العقل عند كثير من فلاسفة امس واليوم وربما غدا ايضا.

وقد قالوا: إن هذه المعقولات لا تموت ولا تفنى مادام صاحبها على قيد الحياة، تتحرك سرًّا وعلانية، في اليقظة والنوم، في كل لحظة من لحظات العمر الإنساني، ويغالي بعضهم ليدَّعي أنها تبقى حية نشطة حتى بعد الموت، ويسرح الخيال عند بعضهم ليقول إن مصيرها بعد موت صاحبها الاتحاد بما يسمونه العقل الفعال، وهو العقل المسؤول عن تدبير عالم ماتحت القمر...!!

---

(14) نهج البلاغة، 20، ص328.

وقد قالوا: إنها قد تتسلل خفية على الالسنة فتخرج فجأة ومن دون أن يشعر بها صاحبُها، وقد قالوا أيضا إنها قد تتسلل خفية وبمهارة شيطانية إلى ما نكتب ونسطّر ونرسم وننحت وننظم من شعر وجميل الكلام وما نخطط ونمنهج.

هل انتهى الامر؟

العقل ايضا هنا في تصوري خزين النفس الإنسانية من تجاربها المرّة والحلوة، المقموع والمسموح، احلام الطفولة، عذابات المجتمع، تطلعات الجسد، ذكريات الليل والنهار، تراكمات التجارب...

العقل هنا النفس الإنسانية بكليتها...

وماذا يعني القلم في حكمة الإمام عليه السلام؟

ببساطة مذهلة يعني الكتابة... الكتابة بعينها... هذه الحروف والكلمات والجمل وما بينهما من علاقات وروابط بصياغات شتّى وسياقات متنوعة وصورمتعددة واشكال مختلفة...

القلم تعبير معادِل في القانون العلوي عن الكتابة بعينها...

إذن...

نفهم: (عقل الكاتب في ما يكتب)

سواء كان يكتب قصيدة أو قصة أو مسرحية أو رسالة أوخطابا أو كتابا، في أي موضوع كان، وفي أي حقل معرفي كان، وفي أي اتجاه كان...

والكتابية تعيد وعي الشفاهية حتما...

والكتابية تعيد صياغة الشفاهية حتما...

والكتابية أكثراستدراكا، واكثر استنثاء، واكثر تفريعا، وأكثر تشعبا، وأكثر تلميحا، وأكثر تركيزا... من الشفاهية...

والكتابية أغنى فرصة للمراجعة، والمفردة المكتوبة لا تنتهي لحظة مَفارقتِها كما هي المفردة المنطوقة....

والقرآن يطرح نظرية مهمة، فتعليم الإنسان كان بالقلم، أي بالكتابة جوهرا، لان القلم صرفا لا يعلم أبدا...

وقديما قال العرب: ما سُمِع فر، وما كُتِبَ قر....

عقل الكاتب إذن فيما يكتب...

إن الكاتب وهويكتب يصبُّ كلَّ نفسه في عباراته وجمله، لا يكتب بجانب من جوانب تكوينه النفسي، بل يكتب بكل كيانه النفسي وإنْ لم يشعر... إن سعة حضوره فيما يكتب أكبر من سعة حضوره وهو يتكلم.

فهل فهمنا ووعينا بأن أي تحليل لفكر كاتب وفلسفة كاتب ومذهب كاتب يجب أن يبدا من مكتوبه لا من منطوقه...

المنطوق يتصرَّمه الزمان بتتالي لحظاته، والمستمع قد لا يملك الوقت الكافي لاستيعاب ما يتصرّمه الزمان المتتالي، المكتوب تاريخ حاضر بين أيدينا حتى وإنْ ماتتْ لحظات الولادة الاولى...

يكتب الكاتب وهو أكثر وعياً مما يتكلم...

ذلك في أكثر الحالات...

15: العقل والاستيعاب المعرفي

قال الإمام: (كلُّ إناء يضيقُ بما جُعِل فيه إلَّا وعاء العلم فإنه يتسع به)[15].

من أروع ما قرأتُ وطالعتُ في فلسفة العقل والعلم والمعرفة، سَبقٌ تاريخي رائع لعلي بن أبي طالب في هذه المجالات التي استحوذت في الايام الاخيرة على موائد القراءات والبحوث والدراسات الفلسفية والنفسية والفسيولجية...

بدايةً...

الإناءُ معروف، إنه بكل بساطة ما نسميه في استعمال آخر بالماعون، وهي تسمية فصيحة جاءت في القرآن الكريم...

(15) حكمة رقم 201.

هذا الانا‌ء يضيق بما نضع فيه من أكل وفاكهة وما شابه فيما زاد عن حجمه، فاض على طاقته الاستيعابية، ربما يتبدى ويتساقط، وربما يكون في ذلك ضرر وأذى وخسارة.... وقياسا عليه أي ظرف كان، كأن يكون كاسا، أو يكون كيسا، أو يكون خزانة، أو يكون محلا، أو يكون جيبا.. بلا استثناء... والاناء في استعمال علي في هذه الحكمة للمثال وليس للحصر.

كل هذا معروف ولا يحتاج إلى إعمال فكر وعقل، الشق الثاني من قانون علي هو المهم، أي قوله: (... إلّا وعاء العلم فإنه يتسع به).

ترى ما هو إناء العلم؟

إنه بكل صراحة وبساطة أيضا (العقل).

وهذا يفيد أولا وقبل كل شيء، إن العقل كإناء للعلم يخزن العلم، لا شيء من العلم إذن يضيع، هناك خزان للعلم، هو العقل، وهذا النشاط تبع العقل هو ما يطلق عليه فلاسفة الاسلام بالخيال، وربما يقولون عنه (القوة المتخيلة)، ربما ننسى العلمَ ولكنَّه يبقى مخزونا في أخاديد العقل، في عمقه، في فضائه، مهما كانت هوية العقل، سواء كانت الدماغ أو طاقة روحية مجهولة الكنه رغم وجودها، أي معلومة الوجود مجهولة الحقيقة.

ثم...

هذا الاناء، هذا الظرف، هذا العقل لا يضيق بمخزونه من المعلومات، من المعقولات، بل يتسع بها، أي أن العقل يكبر بها، الكُبر هنا ليس ماديا، وإنما فكريُ، كلما تُضافُ معلومةٌ جديدة، كلما يُضافُ معقولٌ جديد، العقل يتَّسع بالمُضاف، وكما قلتُ، إن الاتساع هنا ليس ماديا، بل فكري...

لنحكي أعمق قليلا...

العقل يستقبل المعلومة، المعقول، ولكن هذه المعلومة أو المعقول ليست مادة ميتة، ليست مفردة جامدة، سوف تلتحم بما سبقها من معلومات ومعقولات، وتتفاعل معها باي طريقة من الطرائق، وبأي وسيلة من الوسائل.

فما الذي يحدث؟

مزيدا من المعلومات والمعقولات، أي مزيدا من العلم، وعليه، يتسع العقل... يكبر... يضخُم... يمتدد....

لا خلاف في ذلك...

سواء كانت المعلومة أو المعقول صحيحا أو خاطئا، سواء كان صائبا أم خائبا، سواء كان في ميدان الفلسفة أو العلم أو الفن أو الادب أو الحياة العامّة...

إن التدقيق بقانون علي الجديد هذا قد يفيد إن معنى العقل هو ذات المعلومات، ذات المعقولات... وقد يفيد إن العقل جهاز تفكير، ولكنه ليس ماديا...

العقل يتسع لمعقولاته مهما تضايفت ومهما تكاثرت ومهما توالت، يتسع لها من تجريده المستمر للمحسوسات، ومن ضرب بعضها ببعض داخل ملكوته الرائع، ومن حواره وتواصله مع منتجه أيضا...

وفيما يفترق العقل عن أي إناء بهذه الخاصة الجوهرية، نستفيد بشكل ربما فيه الكثير من الوضوح، إنه ليس ماديا. كل منا عاش ويعيش تجربة السعي وراء المجهول، العلم يكتشف، ولكن فيما يكتشف تنفتح أمامه مساحات جديدة من المجهول، كل معرفة علمية أو اجتماعية أو نفسية أو حتى عقلية بحتة تضعنا أمام اسئلة جديدة، أمام مشاكل جديدة، وعليه، العقل لا يضيق بهذا الزخم من المعلومات والمعقولات الذي يتوالى بشكل مذهل على مملكة العقل...

العقل مضياف لما ينتج، لما يُلقى في أعماقه، لما يتعلمه، لما يعقله، ولا يهمل كل ضيف جديد، بل يحفتظ به ذخرا لمستقبل ربما آت لا محالة.

16: الصراع والتماهي بين العقول

قال الإمام: (جالسْ العقلاءَ أعداء كانوا أم أصدقاء، فإن العقل يقع على العقل)[16].

(16) حكمة رقم 597.

لا يذهب فكري إلى أن العقلاء في حكمته الجديدة إشارة إلى أهل الرشاد في السلوك، وأصحاب الخلق الرفيع، وممن التزم باداب العرف والمجتمع، بل العقلاء هنا إشارة إلى أهل الفكر والعلم وحملة الثقافة ورواد الجدل، بدليل قوله فيما بعد : (فإن العقل يقع على العقل).

إن وقوع العقل على العقل لا يعني من بعيد أو من قريب إن العقل يتفق مع العقل، يتماهى معه، يوافقه، ويسايره ويتطابق وإياه، بل وقوع العقل على العقل يعني أن العقول تتصادم، وتصطرح، وتتجاذب، وتتحاور، لان وقوع شيء على شيء يسبب حركة وصوتا وجلبة... وهذه ليست من معالم التوافق والتماهي والتطابق، بل من معالم التجاذب والاحتدام والاختلاف، فالعقل عندما يجتمع مع عقل، إنما يكون هناك الحوار والسجال والاخذ والرد والبرهان والاستذكار والتنويه والإبطال والإثبات والاستدراك...

إن العقول إذا اجتمعت لا تأتلف كما يقول بعض الناس، بل تأتلف على شيء واحد ألا وهو الحراك الفكري بين قبول ورفض، بين نفي وإثبات، بين إجمال وتفصيل، بين اتفاق وافتراق، مجتمع العقلاء، أي مجتمع أهل النظر والجدل والفكر هو مجتمع ساخن بالحركة الفكرية، يتحول إلى بؤر متوترة من الافكار والاراء، هذا التوتر لا يعني بطبيعة الحال العصبية والمزاج الحاد وتبادل الاتهامات، بل التوتر هنا اشتداد الفكر، وتصاعد الحجاج بلغته البرهانية، أي هو مزيد من انبثاقات الفكر.

(العقل يقع على العقل)، أي العقل يجادل العقل، يناظره، يحاججه، فيما لو اجتمع العقل مع الجهل لا يحصل مثل هذا الحراك الحيوي الساخن، وفيما اجتمع الجهال ليس من وراء اجتماعهم غير الكلام السطحي اليومي العادي المكرور.

القرآن الكريم يقول: **﴿وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً﴾**.

الإنسان إذن وبنص القرآن الكريم كائن جدلي، وما قاله عليٌّ أحدى مفردات هذه القاعدة الإنسانية الفكرية الكلية.

أن مشروع المدينة الفاضلة الذي يدعي إن الفلاسفة والحكماء إذا اجتمعوا

في مدينة يبطل النقاش، وتسكت الالسنة، لانهم يجتمعون على العقل، ولأنهم لا يتكلمون ولا يفكرون إلا ما ينتجه ويقره العقل السليم إنما ذلك لون من ألوان السفسطة والخيال، بالعكس تماما، إذا اجتمع هؤلاء في مدينة، سوف تتحول المدينة إلى سجال فكري لا ينقطع.

لماذا؟

لأن العقل يقع على العقل...

إن الامام لا يدعو في هذه الحكمة أو هذا القانون إلى الجدلية الإنسانية، بل يكشف عنها، يميط اللثام عنها، يزيل الغبار عن هذه الجوهرة الخالدة، ومن ثم يدعو إلى الالتحام بها، إلى الالتصاق بها، وكم هو رائع عندما لا يشترط بهذه الجدلية موقفا اخلاقيا مسبقا، فسواء كان صاحب العقل صديقا أو عدوا، فإن عقلك إذا اجتمع بعقله سيكون هناك سجال وحوار وحراك، مسيرة، هي مسيرة العقل.

17 : العقل وديعة الله

قال الإمام: (ما استودع الله إمراً عقلاً إلّا ليستنقذه به يوماً ما)[17].

هذه نظرية عملاقة عميقة تطلعنا على غزارة علم علي وسعة فكره،

لا نقول ذلك جزافا وسيتضح الواقع بعد سطور بإذن الله تبارك وتعالى...

ليس هناك عقل واحد إذن، لم تقل الحكمة أو القانون وهذه التسمية أقرب إلى نفسي من حكمة، بدليل قوله (عقلا) وليس (العقل)، جاءت المادة بصيغة التنكير وليس التعريف كما هو واضح بيّن.

ولكن مدخل فهم القانون هو التساؤل عن مقصده بكلمة (عقل)!

من هنا المنطلق، ومن هنا البداية، فهل الاستعمال ينصرف إلى المعنى الخطابي عن العقل، أي سلوك ممدوح بين الناس، وسيرة مطعَّمة بالقيم

---

(17) بحار الانوار 1 / ص288، ح2.

الاخلاقية المعتبرة في المجتمع أو حتى القيم الاخلاقية فيما يقره العقل والفكر؟

أم ان العقل هنا هو جهاز كما هو جهاز البصر متمثلا بالعين وما يتصل بها والاذن وما يتصل بها، غاية الأمر انه جهاز روحي وليس ماديا كما يقول أصحاب النظرية الروحية أو ليكن دماغا صرف، وظيفته التفكير؟

أم أن العقل في القانون ما يعرف بالمعلومات الفطرية الاولى على اختلاف بين فلاسفة المدرسة العقلية فيما يخص عددها وكيفية فطريتها؟

الذي يخطر في ذهني إن العقل بصيغة التنكير هنا لا هذا ولا ذاك ولا ما بينهما بل شيء آخر...

ما هو يا ترى؟

العقل هنا طاقاته الفذة... قابلياته الخارقة... قدراته الضخمة... وظائفه العملاقة...

كيف؟

قدرته على التجريد... قدرته على الاستنتاج... قدرته على الحكم... قدرته على المقارنة... قدرته على الربط... قدرته على الافتراض... قدرته على تجسيم المعاني... قدرته على التمثيل... قدرته على التمييز.. قدرته على التحليل... قدرته على التركيب... قدرته على توليد المعاني والافكار الجديدة... وهكذا...

العقل في القانون اشارة إلى هذه الطاقات والقابليات والقدرات الفذة... الرائعة... التي تميَّز بها الإنسان وتميزت به حصرا...

هذه القدرات من فضل الله على الإنسان، وبذلك يتم تفكيك الجزء الاول من القانون، ولكنَّ البقيَّة أكثر بركة واهمية وخطورة...

كيف؟

هذه الطاقات شغاَّلة... فاعلة... أي قدرته على التجريد قائمة ومستمرة، قدرته على الحكم قائمة ومستمرة، قدرته على تجسيد الافكار قائمة ومستمرة... دائم العمل... دائم الانجاز...

هل تعطل عقلنا يوما؟

لحظة؟

لا...

فالعقل إمَّا مشغول ـ من حيث نشعر أو لا نشعر ـ بتجميع مفردات منضوية تحت عنوان متجانس، ثم من حيث نشعر أو لا نشعر يُسقط المتشابهات وُيبقي على القدر المشترك... أو مشغول بمقارنة بين مهارة مهندس وآخر... أو مشغول بترتيب حجة لدفع تهمة أو إدانة خصم أو إبطال راي... أو مشغول بتفكيك نص أو ظاهرة أو حادث...

وهكذا...

إذن عندما يقول الامام (يوما) يكون قد امضى ضمنا استمرارية هذا النشاط أو هذه الانشطة، كلا أو بعضا، وليس المقصود بـ (يوم) هنا لحظة تنتظر ظروف خروجها من سجن القوة إلى رحاب الفعل...

وماذا نفهم من كلمة (استنقذه)؟

بكل وضوح تعني إن هذه الطاقات عاملة... نافذة... فاعلة... التجريد ماض... المقارنة ماضية... الحكم ماض...

وهناك صيغة أخرى للرواية تأتي فيها كلمة أو مفردة (استنفذه)، والاستنفاذ تعبير مجازي رائع عن توكيد الاستعمال، فاعلية الاستعمال...

وإذن...

وبناء على ما سبق....

يكون المعنى: (إن الله وهب الإنسان طاقات عقلية عظيمة، وإن هذه الطاقات فاعلية مستمرة...)!

هل انتهى كل شيء؟

لا...

إن مفهوم القانون هو أن هناك تطابقا بين الوجود والعقل، فإن الوجود قابل للمعرفة والاكتشاف، وإن العقل الإنساني مزود بما يمكِّنه من اختراق هذا الوجود واكتشافه ومعرفته بل وتطويره...

18: أداة العلم المُستانف

قال الامام: (في التجارب علمٌ مستأنف...)[18].

لقد مضى بنا كلام عن التجربة في حكم أو قوانين علي بن أبي طالب، كان جوهر القانون السابق إن التجربة تربِّي العقل، الآن نحن مع رؤية أخرى للتجربة، والتجربة هنا استعمال على اطلاقه، تجربة المجتمع، وتجربة الحياة، وتجربة المختبر، وتجربة البحث والاستقصاء، وتجربة الذات...

ما هو الجديد في الحكمة الجديدة؟

إنَّ في التجربة أو التجارب (علمٌ مُستأنف).

العلم في القانون ليس صورة الشيء في الذهن كما يعرّف المنطق العلم، وإنْ كان يستلزم ذلك بشكل وآخر، العلم هنا قوانين علمية وفكرية واجتماعية، كأن يكون قانون اقليدس أو نظرية آنشتاين أو نظرية اللاشعور في التحليل النفسي الافرويدي العظيم أو أي نظرية أخرى في أي مجال من مجالات العلوم والفنون والاداب.

ولكن ما هو توجيه (مُستأنف)؟

إنه علمٌ ولكن بقيد أو صفة مميِزة، إنه علمٌ (مُستانف)... أي علم جديد، لم يكن سابقا، كان خفياً والآن ظهر ببركة التجربة، مهما كانت هذه التجربة...

ولكنَّ جديداً بالنسبة لمنْ؟

للمكتشف؟

للعلم ذاته؟

يبدو لي إنَّه جديد في مضمار العلم ذاته، إنه علم جديد ليس بالنسبة لمكتشفه، ولا للمجتمع، ولا للعلماء، بل للعلم ذاته، لتاريخ العلم، معلومة جديدة، جديدة تماما، ربما تقلب المعلومات السابقة عليها، راسا على عقب، إنه علمٌ مُستأنف، لم يكن بالمرَّة والآن تمظهر للعيان، للعقل، للفكر، لتاريخ العلم، العلم بعد مخاض التجربة يتسع، يتعمق، يتكثر.

---

(18) حكمة رقم 34.

هل يغرينا هذا القانون بالقول إن تاريخ العلم عبارة عن تجارب؟

إن تاريخ العلم عبارة عن علوم مُستأنفة، كل تجربة علمٌ مُستأنف، حتى وإنْ كان المُستفاد من التجربة علما خطأً، ليس المعيار بأن هذا علم أو ذاك ليس بعلم بلحاظ المطابقة مع الواقع، العلم هو ما يصل إليه العلماء مهما كانت درجة صحته من درجة خطأه...

التجربة علمٌ مستأنف سواء أثبتت أمراً كان يكون إن الذرّة مركبة، أو نفت هذا الأمر كما نفى العلم النظرية البطليموسية حول شكل الكون أو نفى أن تكون الشمس تدور حول الارض، فهو علم، وعلم جديد، علم يدشن تاريخ العلم بمفصل جديد، بعتبة جديدة من تطور العلم ذاته.

ولكن هل يعني هذا ان كل علم مستانف تجريبي؟

لا بطبيعة الحال...

إن الامام يطرح قانون يخص التجربة ودورها في تشييد التاريخ العلمي، أو تساهم في تشييد تاريخ العلم، فمن المشكوك به أن تكون الرياضيات علما تجريبيا أو ان ألمنطق تجربة، ولذلك الاقرب للمعقول أن نقول: إن التجربة تساهم في صنع التاريخ العلمي....

هذا ما كان يريده علي والله أعلم.

19: العمر وتفاضل العلوم

قال الإمام: (العمر أقصر من أن تعلَّم كلَّ ما يحسُن بك علمُه، فتعلَّم الأهم فالأهم)[19].

ليس من شك إنَّ اسرار الوجود بحر لا ينضب، نصّ على ذلك القرآن الكريم بآية البحورالسبع، والشجرة أقلام، بل إن العلوم التي هي بحوزة الجهد البشري والتي هي نتاج هذا الجهد بحر زاخر وافر، وكل يوم بل كل لحظة يثرى العلم بالجديد ثم الجديد، دون توقف، دون انقطاع...

---

(19) حكمة رقم 59.

كان فيلسوفا مثل أرسطو يكتب في الفلسفة والطبيعة والطب والنفس والمنطق والقانون والسياسة، وكان الفيلسوف يعني الذي ألمَّ بطرف بكل علم من العلوم، لذلك ليس غريبا أن يكتب لنا مثلاً الخوارزمي كتاب (مفاتيح العلوم)، وليس غريبا أن نقرأ عن (البهائي) مثلا بانه ضليع بالكلام والشعر والطبيعة والفلسفة والرياضيات، وليس غريبا أن يوصف أحدهم بانه آية في العلوم كلها، ذلك إن مساحة العلوم كانت محدودة، ولم يلبث الجهد البشري أن يتقدم ويتقدم على طريق تحصيل العلوم حتى بات موضوع الاختصاص في العلم قضية محسومة، ثم تطور العلم وإذا بالعلم الواحد يتحول إلى مجموعة اختصاصات، ويتطور أكثر وأكثر وإذا بالاختصاص الواحد مجموعة اختصاصات، فهناك أكثر من اختصاص بشؤون العين الطبية، وهناك أكثر من اختصاص بالذرة، وهناك أكثر من اختصاص بالألكترون، وربما أكثر من اختصاص بالجسيم الصغير الواحد... وهكذا المسيرة ماضية باتجاه المزيد من التخصص... ذلك أن اسرار الوجود لاتنضب، ولأن العلم يقفز قفزات مذهلة، خاصة بعد تطور آليات البحث والتقصي والدراسة...

العلم يحسُنُ بالعلم، لان العلوم تتفاعل فيما بينها، وتتواشج بالمواضيع، وتتفاعل بالنتائج، فكلُّ علمٍ يحسُن بعلم، حتى لو تباعدت المسافات بين هذا العلم وذاك، فعلم النفس يحسن بعلم الفسلجة، وعلم التاريخ يحسن بعلم الجغرافية، وعلم الرياضيات يحسن بعلم الاجتماع، وهكذا، تبادلا وتفاعلا وتواصلا، كلُّ علم يستفيد من نتائج العلم الاخر، بل من نتائج العلوم الاخرى، فهناك وحدةٌ ما بين العلوم.

الإنسان مدعو إلى أن يتعلم ما يحسن به ما يعلم، ولكن حسب الطاقة والحاجة لان العلوم بحور زاخرة، يضيع من يفكر بريادة كل شواطئها وسواحلها، ومن المعقول أن يبدا بالاهم ثم المهم، وتحديد الاهم والمهم هنا يخضع لظروف الشخص وطبيعة العلم الحائز عليه...

الإمام في حكمته هذه يعلمنا منهج الاستفادة من العلوم إضافة إلى علمنا السابق، أي العلوم التي ينبغي أن نحوز عليها إضافة إلى ما نعلم من قبل، كي يترسخ العلم السابق، ويقوم على ساق متينة..

20: معنى إحياء العلم

قال الامام: (ما ماتَ مَنْ أحيا علما، ولا افتقر منْ سلك فهما)[20].

احياء العلم يعني إن العلم قد يموت.. قد يذوي.. قد يضمحل.. قد يكسل... قد يعطل.. قد يتراخى... قد يفتر... قد يُجتَر... قد يتكرر...

كل هذه صور من صور الموت العلمي، وإحياؤه يعني بعث القوة والنشاط والتجديد والهمة فيه، ولكن ما زال المعنى غير واضح...

ربما هناك نظريات علمية رائعة، ولكن منسية، أو اسدل عليها ستار الحسد والاغفال والاهمال....

إنَّ تسليط الضوء على هذه النظريات من جديد، إخراجها من عتمة النسيان والاهمال إلى نور العلن والإعلام والطرح، هو بمثابة إحياء للعلم...

ربما هناك نظريات وتصورات علمية اصطدمت بعدم الفهم والاستيعاب والوعي لسبب من الاسباب، فَتُركتْ على الرف، واودعت خزانة التاريخ، ولكن ياتي من ينهض بتوضيحها وشرحها وبيان الغامض منها وتجلية نقاط العسر فيها.

إنَّ مثل هذا العمل إحيائي، علمي إحيائي، وهو في العمق إضافة وليس توضيحاً وحسب، إضافة إلى تاريخ العلم جديدا.

ربما يتعرض علم من العلوم للسكون، لم يعد هناك من يضيف إليه شيئا، وربما يقولون: إن العلم الفلاني نضج واحترق، لقد قالوا بعد ان اكتشف نيوتن قانون الجاذبية، إنَّ علم الفيزياء وصل الذروة، أي اختصاص جديد بالفيزياء لا يكشف عن جديد، قُضِيَ الامر، ولكن فيما خلفه آنشتين بنظريتيه النسبية الخاصة والعامة نهضَ من جديد بعلم الفيزياء، أنقذه من الاحتراق المزعوم.... فهذا العمل الجبار كان بمثابة إحياءٍ لعلم الفيزياء....

ربما يتكلس علم من العلوم على منهجية واحدة متكررة، ولكن ياتي من يجدد بالمنهجية هذه، أو يطرح منهجية جديدة في البحث والتوصيف والتنقيب

---

(20) حكمة رقم 109.

والتعليل والسبر والاستنتاج، كأن ينتقل بالعلم من منهج التأمل والاستبطان إلى منهج الاستقراء والسبر والتحليل...

إنه إحياء بالصميم.... إحياء بالعمق... إن هذا الاحياء إكثر ثراءا وعطاء من الصورتين السابقتين.... المثال الصارخ على ذلك إدخال منهج التجريب في علم النفس على يد (فونت)، وكما هو الحال في علم الرواية الاسلامي، فهناك عمل على استبدال معايير صحة الرواية من سند ومتن إلى القرائن، حيث يكون اصل الصحة هو الوثوق وليس التوثيق... كم هي النتائج خطيرة التي سوف تترتب على هذا الانقلاب المأمول؟

ربما يكون هناك موضوع لعلمٍ، ولكن ياتي عِالمٌ من رواد واساطين هذا العلم يقلب الموضوع راسا على عقب، يغيره، يستبتدله تماما، كما هو علم النفس، فقد كان يعنى بالروح ثم انتقل ليعني بالعقل، ثم انتقل ليعني بالسلوك، سلوك الإنسان من حيث هو ظاهرة خارجية مثل الغضب والفرح وبعض الامراض ذات الصلة مثل انفصام الشخصية والعصاب الذهني والوسواس القهري، وأهمل الروح والعقل، فأثرى العلم أيّ ما إثراء، واتسعت المدارس النفسية بشكل مثير بحيث يصعب احصاؤها....

إن اكتشاف هندسة الجسم المكور، وهندسة الجسم المقعّر، ليس ردا على هندسة اقليدس التي تختص بالجسم المسطَّح، بل هي هندسة جديدة، فبدل الهندسة الواحدة التي تدعي الشمولية الجبارة المتسلطة، كانت هناك أكثر من هندسة، وربما يكتشف العلماء هندسات أخرى....

هذا الاكتشاف إنقاذ للهندسة اقليدس من جبروت خاطيء، من جمود خفي ينخر في جسمها، في عمقها...

إن اكتشاف قوانين الاجسام الدقيقة، الالكترون والبروتون والكوارك ليس بمثابة قتل لعلم فيزياء الاجسام الكبيرة الحجم، بل هو إحياء لعلم الفيزياء، تطويره، إثراءه...

إن ظاهرة النموذج الارشادي في العلم تقتل العلم، فإنَّ تسيُّد الشيخ (الطوسي) على علوم الفقه والحديث والاصول لمائة سنة متتالية، حجَّمت الفكر

الديني الشيعي، وارعبت عقول الاخرين، وألّهت المألوف، حتى جاء (ابن ادريس) وخرق هذا المقدس، فكان قد أحيا علوم الفقه والحديث والاصول، إن تسيد نظرية آنشتين بانها الحق الذي لا يمكن تجاوزه خطا كبير، لان العالم مفتوح، واسراره لا تنتهي، ولذلك فيما جاء من يخترق هذه الهيبة، ويثبت لنا على سبيل المثال إن هناك جسيمات أسرع من سرعة الضوء، فإنما يفتح عالما جديدا لانتصارات الإنسان...

هذه الصور من الاحياء يخلد الزمن فرسانها، فهم خالدون لانهم جاؤا بجديد، لانهم قلبوا معادلات التاريخ، لانهم غيروا مجرى الزمن، حتى إذا كان ما جاؤوا به خطا، ويثبت خطأه في المستقبل القريب أو البعيد...

هذا هو فكر علي بن أبي طالب.

21: الاسترشاد بغير العقل

قال الامام: (مَنْ استرشد بغير العقل أخطا منهاج الراي، ومن أخطأته وجوه المطالب خذلته الحيل، ومن أخلَّ بالصبر أخلَّ به حسنُ العاقبة، فإن الصبر من قوى العقل، وبقدر موادِّ العقل وقوَّتها يقوى الصبر)[21].

كلامي عن هذا القانون العَلَوي الجديد ينصرف بالتحديد إلى الاستهلال أو البداية بتعبير أدق (مَنْ استرشد بغير العقل أخطأ منهاج الرأي)، إذ يتضمَّنُ إلتفاتة دقيقة ثرية بالمعاني والمفاهيم، كلمة ذهبية بكل معنى الكلمة.

الاسترشاد بغير العقل يعني الرجوع إلى غير العقل في الحكم على الاشياء والمواقف والافكار والسلوك والنظريات ونتائج الدراسات والابحاث والإمضاءات الفكرية والعقلية، الإنسان قد يرجِعُ إلى هواه ويستمد من خزين هذا الهوى مواد حكمه وتقييمه لهذه النشاطات التي هي نشاطات عقلية من حيث الهوية والحقيقة، أي يرجع إلى مصفوفة ما يحبُ وما يكره، ما يستلذُ وما يستنفر، فيحكم بالصحة والخطا، بالحق والباطل، بالعمق والسطحية، بالوقوع

(21) حكمة رقم 44.

وعدم الوقوع، بالصدق والكذب، على نظرية علمية، أو حدث وقع، أو خبر منقول، أو راي مطروح...

هنا، واستطرادا لما سبق، كثيرا ما نسمع من الآخرين قولهم: (من أجل عين ألف عين تُكرمُ)، والاكرام نوعُ تقييمٍ بشكل وآخر، وإكرام الآخرين وفق هذا المعيار قد يضر بالحقيقة، ويزيِّف الواقعَ، ويجترح حالة غير صحية، إنَّه استرشاد بغير العقل، وقد يسترشد بعضُهم بما تمليه عليه قيمٌ بالية لا تمت بصلة إلى حب الحقيقة والتفاني من أجلها وفي سبيلها وعلى طريقها، فإن الانتماء العشائري كثيرا ما يكون هو الفيصل النهائي في إطلاق الحكم على الكثير من هذه النشاطات، قيمُ الانتصار للأخ العشائري ظالما أو مظلوما، قيم الانتصار للعشيرة من أجل أن تكون العشيرة قوية عزيزة مهابة الجانب، تضيعُ الحقائقُ في ضوء تحكيم القيم العشائرية، يختلط الصحيح بالخطا، الحق بالباطل، الواقع بالوهم، فإن هذا اللون من الانتصار يغطي على الحقيقة إذا تناقضت مع غايته المصطنعة، غايته الضيقة، هذه القيم تقتل الصدق، نظريا وعمليا، نظريا لانها تغيِّبُ قيمة الصدق بحد ذاتها، وعمليا لانها تخلق واقعا مزيفا... باطلا... وقد يكون الاسترشاد بنصوص مقدسة سابقة على العقل، تمرّن عليها العقل سرّا، تربيةً، سلوكا، لقد ترسخَّت فيه وتحولت إلى نتائج مقدسة نهائية، قصوى، إنها النموذج الارشادي النهائي، ومن الصعب تحديه إلّا بالعقل الحر... وقد نسترشدُ سلطة النص المستَمدةِ من سلطة صاحبه، كأن يكون زعيما جماهيريا أو مفكرا حاز اعجاب أهل الفكر والقلم فعلا، وقد يكون طاغية سياسي، أو متحكِّم قسري بالناس، وكم لهذه الحالة من مصاديق في حياتنا الفكرية والروحية والعقلية، إنها تتضاد تماما مع حكمة ذهبية للامام تقول: (أنظر إلى ما قيل ولا تنظر إلى من قال)، إنَّ مثل هذا الاسترشاد يشوِّه المشهد الفكري للامة والإنسان والوطن والشعب، يشوه المشهد الفكري ويعبث به عبثا قاسيا جافيا...

إن مناهل الاسترشاد من غير العقل كثيرة، ومن الصعب استجلائها وبيان مفرداتها عدا وحصرا، وهي قد تتعاضد وتتساعد وقد تنفرد حيث لكل منهل من هذه المناهل شخصيته وخصائصه وتبعاته...

كل هذا قد يكون واضحا، وليس فيه جدة معتبرة على مستوى عال من

التثمين والتقدير، ولكن الجدَّة أو الروعة، عندما يقول الامام إن الاسترشاد بغير العقل يقود إلى الخطا في (منهاج الراي)!

هنا تلتمع حكمة الامام بنور الحقيقة، تلتمع بروحه الوثابة، تلتمع بتاريخ يريد له الامام أن يسود، حقيقة الفكر والعقل والعلم والمنطق...

إن أوَّل ما تنبيء عنه الحكمة العلوية الرائعة، أن للراي منهاجا، أيُّ رأي إذن هو خلاصة منهاج، نتيجة منهاج، يتمخَّض عن منهاج، حتى المعلومات التي نمهد بها للاستنتاج أو الاستنباط إنما هي نتيجة منهاج، هذا المنهاج ليس بالضرورة نعيه، وليس بالضرورة نستشعره، وليس بالضرورة نتدرب عليه عمليا ومن خلال قراءة ودرس وتعلم، إنه قد يتأسس داخلنا من حيث لا نشعر، إن القيم العشائرية قد تتحول إلى منهاج في خلق وتقييم ومحاكمة الراي من دون أن نشعر إن تلك القيم هي المسؤولة عن هذه الخطيئة الكبيرة، قد ينعكس ذلك حتى على عملنا العلمي التجريبي، فيما يتأكد ذلك أكثر في اعمالنا العلمية الاجتماعية والاخلاقية، وبالتالي، فإن قيم الذات المنغلقة، ومصفوفات ما نحب ونكره، واملاءات الاديولجية، وافرازات التربية البيتية والاجتماعية والمدرسية والحزبية... كل من هذه المقتربات عبارة عن منهج، والنفس الإنسانية خزين من المناهج، هناك أكثر من منهج يحتل داخلنا النفسي، ونحن نفكر ونقيم ونستتنج ليس بعيدا عن هذه المناهج التي تعتمل في داخلنا دون أن نعلم أو نشعر...!

وما هو المطلوب إذن؟

الامام يحذرنا أن نقع فريسة المناهج الخاطئة، نحاول جهدالامكان أن نتحرر من المسبقات، ونعتمد العقل وحده....

ليس ذلك بالسهل ولا بالمطلق ولا بالهين، ولكن قدر الامكان والجهد، وليس من شك أن المزيد من الثقافة، وارتياد ميادين العلم والفكر، والتواصل المستمر مع نتاجات العقل، والتفاعل مع تاريخ العقل الطويل، ربما من شانه أن يحررنا من ضغوطات تلك المناهج الرابضة في داخلنا، أي منهج التفكيز العشائري والاديولجي والقيمي الاجتماعي، حيث يجد العقل له مكانا أرحب في تضاعيف تفكيرنا وتقييمنا وحكمنا..

22: الدراية قبل الرواية

قال الامام: (اعقِلُوا الخبرَ إذا سمعتمُوه عقلَ رعايةٍ لا عقل روايةٍ، فإنَّ رواة العلم كثير، ورُعاته قليل)[22].

الخبر علم.. حتى وإن كان ساذجا بسيطا.. بل أكثر من ذلك، جُعِل الخبر أحد مصادر المعرفة، فنحن نعرف أن افلاطون استاذ ارسطو بالخبر، وليس بالتجربة ولا بالقياس، ومن هنا كان التحقق من الخبر أحدى أهم آليات الكسب المعرفي الصحيح، بل التجربة العلمية بنتائجها تتحول إلى خبر، يُنقل من واسطة لأخرى، ومن هنا كانت الاستهانة بالخبر تشكِّل استهانة بالعلم والمعرفة والوعي، وكأن هؤلاء الذين يستهينون بالاخبار لا يقدِّرون الآثار الايجابية أو السلبية التي يمكن أن تترتب على الخبر صحيحاً أو زائفا، فقد يتسبب خبر زائف بحرب أهلية مدمرة، وقد يستبب خبر صحيح بحقن دماء، وبناء أجيال،

وعمارة أرض...

ما معنى (عقلُ رعاية)؟

التعبير رمزي، إنه المعادِل الموضوعي عن الدراية، والدراية أرفع درجة معرفية في تضاعيف القاموس المعرفي العربي، فهناك التفكُّر والتدبُّر والتفقُّه والنظر وغيرها من المفردات العلمية العقلية التي زخر بها كتاب الله عزَّ وجل، أما الدراية فهي المعرفة القصوى، ذروة التحصيل العلمي المعرفي (ليلة القدر وما أدراك ما ليلة القدر)... إنها ذروة الاحاطة والالمام والاستيعاب، ولذلك طالما تكون مستحيلة المنال (وما أدراك ما ليلة القدر).

وما معنى (عقل رِواية)؟

إنه التعبير المعادِل للتقليد والانسياق وراء الخبر بلا روية، وبلا تحقيق، وبلا نقد، وبلا تقليب، وبلا تحقيب، وبلا حفر.

هذا التقسيم يطرح علينا نموذجين من العقل في فكر الامام، عقل نقدي وعقل تقليدي، عقل فاحص وعقل مستسلم، والموضوع هو الخبر المسموع...

---

(22) حكمة رقم 94.

الحكمة أو القانون بطبيعة الحال يوجه ضربة موجعة للتقييم الخبري على ضوء صحة السند وسلامة المتن من المُشكل اللغوي والتاريخي والجغرافي وغيرها من المقتربات الاخرى التي لا تمس جوهر المعنى، وصميم المضمون!

لقد كان لصحة صدور الحديث عن النبي والائمة اعتمادا على معياري السند والمتن نتائج كارثية، خاصة بعد أن أثبتت التجارب أن الرواية الشفهية يعتريها الكثير من الخرق المزاجي والنفسي، وإنَّ الرواية الشفهية تلوذ بامانة النقل، وأمانة النقل معرضة بقصد أو غير قصد إلى تقلبات وتأثيرات، تتعاقب بمستويات من العمق والسعة، وتتفاوت بالمضمون والمحتوى، على الناقلين، خاصةً فيما اتسعت المسافة الزمنية بين الرواة وقد يبلغ عددهم أكثر من عشرة رواة من المصدر وحتى المستلِم الأخير...

عليٌ يحيل المحاكمة إلى العقل وليس إلى النقل، لا يعني هذا بطبيعة الحال الزهد بصدق الرواة ونزاهتهم، ولكن الاصل هو العقل...

الخبر يجب أن نرعاه، أي نتفحصه، ننقده، نشرِّحه، نحلله، نقارن بينه وبين الواقع ومعطيات العقل والعلم والتجربة... ثم نرويه، أعقل ثم أرو، وليس أرو ثم اعقل...

إن نقلة الاخبار كثيرون... كثيرون... بل حياتنا في شطر كبير منها عبارة عن اخبار منقولة إلينا، فهل نستسلم لسلطة الخبر بلا رعاية؟

إن نقلة الاخبار كثيرون، ولكن رعاة الاخبار قليلون، وربما لهذا كانت هناك كثير من مشاكل الحياة، وكثير من منغصاتها، وكثير من متاعبها، فالخبر الكاذب يخلق عالما مزيفا...

إن (عقل الرعاية) لا يعني المحاكمة العقلية الارسطية صرفا، بل يعني كل عملية تفيد تسليط الضوء على الخبر والتي من شأنها اكتشاف صحته من زيفه، صدقه من كذبه، سواء كان هذا الضوء تجربة أو محاكمة منطقية أو تشريحا يكشف عن تناقضاته ومفارقاته واستحالته...

23: البصر والبصيرة

قال الامام: (ليست الرؤية مع الإبصار، فقد تكْذبُ العيون أهلها، ولا يغش العقل من استنصحه)[23].

ما معنى الرؤية؟

الرؤية هنا بمعنى العلم، العلم المعقول، بدليل نهاية القانون التي جاء فيها: (ولا يغش العقل من استنصحه).

إن القانون العلوي هذا يطرح لنا نوعين من العلم، النوع الأول هو العلم المحسوس، أداته الحس، أي ما نبصره، ونسمعه، ونشمه، ونلمسه، ونتذوقه، وآدواته هذه الحواس المعروفة، والامام عندما يشير إلى الإبصار بالعين إنما يشير إلى أهم عملية حسية وهي الإبصار، وإلى أداتها التي هي العين، والّا فإن مقصود الامام هو المعلوم الحسي بكل أصنافه وألوانه، وكل صنف أو لون مقترن بأداته المخصوصة حصرا....

هذا العلم المحسوس على قيمته، لانّه راس مال العلم والفكر ـ فمَنْ فقدَ حسًّا فَقَدَ علما ـ ولانَّه المادة الممونة لاجراء النشاط الفكري والعلمي، حتى على مستوى العلوم البحتة، كالمنطق والرياضيات على رأي كثير من فلاسفة العلم... هذا العلم على أهميته وخطورته يجب أنْ لا نركن إليه في الحكم النهائي، والتقييم النهائي، لان الحس ببساطة قد يشتبه، وقد ينحرف، وهذا هو محتوى متوسط الحكمة أو القانون الذي جاء فيه قوله: (فقد تَكذِب العيون أهلها)، فترى الصغير كبيرا فيما الواقع هو العكس، وقد ترى القريب بعيدا والواقع هو العكس، وقد تحكم على عصا في الماء معوجة والعكس هو الصحيح!

فالحس مموّن للعقل بالصور والمشاهد والوقائع الخارجية ولكن ليس له صلاحية الحكم النهائي، والاستنتاج والاستنباط والاستقراء إنما هي عمليات عقلية أساسا حتى وإن كانت مقدماتها حسية كما هو معلوم.

(23) حكمة رقم 30.

يقول الامام في حكمةٍ أُخرى: (ليست الرؤية مع العيون، وإنما الرؤية الحقيقية مع العقول).

إن هذه الحكمة أو هذا القانون بمثابة توضيح لسابقه، فإن هناك رؤية حقيقية ورؤية سطحية، الرؤية الحقيقية من صلاحيات العقل، فيما الرؤية السطحية هي من نشاط الحاسة، سطحية هنا بمعنى التبدي للظاهر، وليس لذلك علاقة بمقربات العمق الفكري والعلمي كما هو واضح.

العقل فيما استند إلى الصحيح من المعرفة يقود إلى الصحيح من المعرفة أيضا، الصحيح يقود إلى الصحيح، الحس علم مباشَر، ليس فيه قوة استنتاج، ومقارنة، وموازنة... هذه نشاطات عقلية وإن كانت مبادؤها الاولى حسية صرف.

التعبير دقيق للغاية...

العلاقة بين الحس والمحسوس علاقة (مع) وليس (بـ)، كذلك العلاقة بين العقل والمعقول علاقة (مع) وليس (بـ)، فهل هناك من سر؟

نعم!

إن علاقة (مع) تفيد المصاحبة والجولان، والأخذ والعطاء، والتأثير والتأثر، والحس يتعامل مع محسوسه سفرةً معرفية ؛ لانها تتقلب وتتغير وتتوالى، كذلك العلاقة بين العقل ومعقوله، ليست علاقة جامدة، أحادية، بل هناك تفاعل بينهما، أحدهما يؤثر بالاخر... وقد يكون التعبير من أجل تحصيص الرؤية بأداتها الحقيقية فقط، التي هي العقل.

العقل قد يخطا، لا شك بذلك، إذن كيف يقول الإمام بقانونه هذا (ولا يغش العقل من استنصحه)؟

العقل لا يغش من استنصحه بشرط صحة التعامل مع العقل، وصحة التواصل معه، وفيما يخطأ العقل في نصيحة قد يصحح الخطا فيما بعد...

24: الاختلاف وليس الخلاف

قال الامام: (الخلافُ يهدمُ الرأي)[24].

ينبغي أن نفهم هذا القانون بعيداً عن لغة الوعظ والارشاد والتمنيات والأُمنيات التي طالما تسطِّح الافكار والنظريات والمفاهيم والتصورات...

ليست موعظة...

وليست أُمنية...

بل قانون نستهدي به الطريق، ونسترشد به السبيل، طريق الفكر وسبيل العقل، في سياق بناء مجتمع واع رصين، يحتكم إلى العقل أو إلى مقاييس العقل، ومنحى العقلانية في اتخاذ المواقف، ورسم الخطط، وتشييد برامج السياسة والاقتصاد والإعمار والصحة والتعليم...

ماذا يريد عليٌ بهذه الكلمات الثلاث؟

الاختلاف في الرأي ثورة، إغناء، تصعيد لحركة الفكر، وفيما ينعدم الاختلاف ينعدم العقل، أقصد العقل في مفهومه الحركي والإبداعي والإنجازي، ويبقى رهين الروتين والكسل والعطب، يجتر، يعيد، يستذكر، فيخيم السكون على الحياة، ويغدو الكون نسخة تتكرر، ترواح مطرحها، لا جديد، لا غريب، لا مفاجأة، لا دهشة....

الاختلاف سنة الحياة والقرآن يدعونا إلى الاختلاف فيه، لانه يدعونا إلى التدبر بآياته، وأي تدبر من قبل كثرة من الناس يؤدي حتما إلى الاختلاف، فتطفح الافكار، وتموج النظريات، وتتزاحم الرؤى... ومن هنا كانت ثورة التفسير في القرآن الكريم.

الاختلاف وليس الخلاف...

الخلاف هذا (يهدم الرأي)!

ما المقصود بالخلاف قبل أن نحلل العبارة الرائعة؟

---

(24) حكمة رقم 211.

الخلاف تعبير مجازي هنا عن التعنت بالرأي، والتعصب له بلا مبرر شرعي أو قانوني أو فكري، إنه خلاف، وليس وجهات نظر تصدر عن قناعة فكرية، واطمئنان وجداني، خلاف، شقاق بمعنى آخر، تصنُّع الاختلاف، اختلاقه، والاهداف متعددة لا يمكن حصرها، فقد تكون اقتصادية أو اسرية أو سياسية، إلى ما شاء الله من مقتربات يمكن اجتراحها في مثل هذه الحالة.

هذا التعنت، التصنُّع في الاختلاف (يهدم الرأي)!

ما المقصود هنا؟

الهدم هو التخريب أو التعطيل أو التزييف أو التأويل خطا عن قصد ونيّة مبيَّة...

خلافك ـ لا اختلافك ـ مع آخر يقودك إلى اصطناع الحيل من أجل التزييف والتحريف والتعطيل، حتى وإن بدى رأي الآخر هذا في غاية النصاعة والوضوح والحقانيّة والاصالة والترسُّخ في متن الحقيقة وجسد الواقع.

خلافك ـ لا اختلافك ـ مع خصمك في فكرةٍ، في رأي ما، في تصورٍ ما، في وجهة نظرٍ ما، في رؤيةٍ ما، يقودك إلى اللعب الفكري والمفاهيمي المزيَّف، بل قد يقودك إلى حرف المعلومات وطليها بالنقل غير المأمون، والعرض المشوب بالغموض والمغالطة.

خلافك ـ لا اختلافك ـ قد يقودك إلى أكبر خيانة فكرية، وأفدح خيانة علمية، لان الخلاف عناد، عناد غير مبرر معرفيا على الاطلاق...

يهدم الراي!

أي يزيّفه... يكذّبه... يدخل فيه ما ليس فيه... يحمّله فوق طاقته... يجزِّئه... يختصره بما يخل به... يفصّله بما يحرفه عن جوهره ولبّه وصميمه.

سواء كان الراي صحيحا أو خطا...

فإن المقصود هنا في قانون الامام هو جو الصراع الفكري من حيث المبدأ وليس سلامة الرأي من انحرافه...

ولكن الاعمق أن نقول: إن الرأي هنا تعبير مجازي عن (العقل)!

الخلاف يهدم العقول، يجعلها كليلة عن التفاعل مع الحقيقة، يحولها من آلية لكشف الحقيقة إلى آلية لقتل الحقيقة...

الخلاف إذن عدو العقل....

25: المعدود والمتوقَّع

قال الامام: (كلُّ معدودٍ منقضٍ، وكلُّ متوقَّع آتٍ)[25].

نقف بين يدي ثورة عقلية في هذا القانون العلوي السامق، الشطر الأول من القانون يحكم بانقضاء كل معدود، أي كلُّ ما هو عِرْضَةٌ للعدد، يمكن أن يكون واحداً ويمكن أن يكون مليونا أو أكثر أو أقل، الانقضاء في كلام الامام هذا كما يرى بعضُهم يعني الانفناء، انطلاقاً من قوله تعالى: (وكلُّ منْ عليها فان...)، ولكن يحترزون في اطلاق الكلام على عواهنه هنا، فينبهون إلى أنَّ الانفناء في القانون ليس بسبب العدد، فليس هناك علاقة سببية بين انفناء الشيء والعدد، الانفناء في النص ليس عدما بطبيعة الحال، أي ليس عدماً محضا، بل عدم نسبي إذا صح التعبير، فإن زيداً عندما يوفَّي حقَّه في الحياة يتحول إلى تراب، وهو بهذا التحول أُعدِم.

القانون كشفٌ عن حال، إماطة اللثام عن واقع، عن حقيقة، جوهرها إنَّ كلَّ معدود منقضٍ، أي تجري عليه سنة الكون والفساد، واعتقد إن التقرير هذا أمضى في التعبير عن قانون الامام من غيره، فالامام يريد أن يكشف لنا عن قانون التغير، التغير سيد الكون رغم انه يجري في أُطر ليست منفلتة... متسيِّبة... متراخية...

(كلُّ معدودٍ منقضٍ) أي يتحول من حال إلى حال، من كونٍ إلى آخر، دائم التحول، التحول سيَّال في عالم الوجود، ويسري على كل مصاديقه وأشياءه ومكوناته وعناصره وكائناته...

الانقضاء تعبير معادل للتغير، للتحول، سنَّة الوجود الثرية بالعطاء والثمرات

(25) حكمة رقم 73.

والافرازات والتمخُّضات، هذا هو المقصود البعيد من الانقضاء في تصوري...

الشطر الثاني أبلغ وأَروع من الشطر الأول في تقديري...الدخول إلى جوهر القانون هذا يسمح لنا بان نستخدم الاسلوب التجريبي الافتراضي في فهمه واستيعابه وتذوقه.

هل تتوقع أنَّ يكتشف العلم بان الحزن ـ على سبيل المثال ـ بمثابة سيل من الاجسام، وإنه كمٌ وليس كيفا؟

هل تتوقع أنَّ العلم يكتشف بأنَّ الزمن بمثابة أجسام وانَّه ينحني بفعل الجاذبية كأيِّ مخلوقٍ ماديٍّ في هذا الوجود؟

هل تتوقع أنَّ الطب يوماً ما يعثر على علاج ناجع لمرض السرطان أعاذ الله الناس من شرِّه في مشارق الارض ومغاربها بحق كل شريف؟

هل تتوقع أنَّ الفيزياء قد تكتشف لنا عوالم جديدة توازي عالمنا الذي نعيش فيه؟

هل تتوقع أنْ تتصدَّع القارة الامريكية ويتشتت سكانها هنا وهناك وتنهار أعظم دولة في العالم اليوم؟

هل تتوقع أنَّ الحديد يوما ينطق من تلقاء نفسه ومن دون تدخل البشر بذلك؟

هل تتوقع أن يكون (1 + 1) اقل من واحد في عالم غير عالمنا هذا؟

هل تتوقع أنْ يتوصل العلم لاثبات أن هناك سرعة أكبر من سرعة الضوء؟

هل تتوقع أنْ لا ينتهي العلم إلى تجزئة المادة إلى عناصر نهائية تشكل اللبنات الاولى للكون؟

هل تتوقع أن ينقلب العلم على نظرية كوبرينكس، ويرجع للقول بإن الشمس تدور حول الارض وليس العكس؟

هل تتوقع كلَّ ذلك وأكثر؟

البعض يجيب أن بعض هذه التوقعات (ممكنة) بطبيعة الحال، أي قد تقع فعلا، ولكن لا يمكن أن نتوقع تحقق اجتماع النقيضين وارتفاعهما حسب شروط

التناقض المعروفة، ولا يمكن أن يتحقق القول بتربيع الدائرة، لان ذلك من المستحيلات العقلية... وبناء على هذا المقترب العقلي فإن ما يعنيه القانون بـ (المتوقَّع) إنَّما هو (الممكن) بالاصطلاح المنطقي المعروف، أي الذي لا يَحولُ العقل دون وقوعه، ماهيته متساوية النسبة إلى كُلٍّ من الوجود والعدم حسب لغتهم المشهورة، فأنْ يأتي إنسان إلى الدنيا بذي رأسين ممكن، وأنْ نكتشف حواسّاً جديدة غير الحواس الخمس بالنسبة للإنسان ممكن، وأنْ نتحرك باسرع من الضوء ممكن، وأنْ يتحفنا العلم بمعلومة مؤداها أنَّ الحزن والفرح والغضب والشدة واللين والحنان والعطف والشجاعة عبارة عن حركة أجسام وليست مشاعر تمُتُّ بصلة لما يسمى بالروح أو الوجدان أو العاطفة ممكن، وأنْ تمارس العين دور السمع، والأذن دور البصر ممكن، وقديما قال بذلك فيلسوف المعتزلة الشاب الرائع النَّظام...

الوجود إذن مستقبل، ليس ماضٍ وحاضراً فقط، بل مستقبل، لانَّ كلَّ ممكِّن آت، وعالم الممكن فسيح هائل لا حد له ولا قيد ولا نهاية.... يجري... يتدفَّق... يتفجر.... الممكنات لا تُعد ولا تحصى....

اللفتة الذكية المشرقة في القانون هي إنَّ الامام يُطلعنا على عالم بعدُ لم يكن، نظريا، ويريد منا أن نتطلع لهذا العالم... نحلم... نتوقَّع... نأمل... في نطاق (الممكن) طبعا، فهو آتٍ بإذن الله تبارك وتعالى.

القرآن يقول: (وآتاكم من كل ما سألتموه)، ولكن ليس بالضرورة ما نسألُه كان قد سأله السابقون، أو يساله اللاحقون، ولما كان الخطاب الرباني هذا لكل البشر، ففي المستقبل ما لا يحصى من الممكنات في طريقها إلى التحقق، فما أثرى هذا الوجود الحي.

26: الفكر والجدل والصمت

قال الامام: (مرُوا الأحداث بالمراء والجِدَال، والكهول بالفكر، والشيوخ بالصمت)(26).

(26) نهج البلاغة، جزء 20، ص285.

حكمة بنيوية أُخرى يتحفنا بها البيان العلوي الشامخ، تنطوي الحكمة على ثروة معرفية منهجية في الصميم، والمنهج اليوم هو علّة التخلف والتطور في الفكر والعمران والحركة، وليس من شك إن المنهج الضعيف، الخرافي، السحري، النمطي، الكسول يؤدي إلى حياة خرافة، سحرية، نمطية، كسولة.

تُرى منْ هي جهة الأمر؟

منْ هو الذي يخاطبه عليٌ بأن يامر الأحداث بالمراء والجدال، والكهول بالفكر، والشيوخ بالصمت؟

إن الجهة التي توجه لها الامر واضحة تماما، أحداث، كهول، شيوخ، ولكن من هي الجهة التي تضطلع بالامر، بتوجيه الامر هذا؟

يبدو لي أنّ الجهة التي ينيط بها الامام هذه المهمة هم أهل العقل والفكر، المبدعون... المفكرون... المربون... المسؤولون عن تربية الأمة وترقيتها وقيادتها...

أهل الفكر...

ولكن ما هو نصيب أهل السياسة من ذلك؟

نصيبهم أوفر فيما إذا كانوا مفكرين... فيما إذا كانوا مبدعين... فيما إذا كانوا من أهل الحجى واللب والتفكير العميق...

وأين الشباب في النص؟

الشباب من كان سنه بين الخامسة عشرة والثلاثين، فإذا ما عرفنا أن الكهل ما امتد عمره بين الثلاثين والخمسين، نكون قد استنتجنا إن الشباب داخل قبل مرحلة الكهولة.

نعود للبداية، والعود أحمد كما يقولون وليس صحيحا على إطلاقه كما هي البداهة والتجربة...

وما حقيقة الأمر هنا؟

هل هو إملاء وقهر وقسر أم هو توجيه وبيان وطلب وتربية ومران وتعويد وتسهيل؟

ليس من شك أن الجواب الأقرب للصحة هو الثاني، إنَّ عليا عدو العنف والقوة الغاشمة، ومسلكه في نصه هذا تربويٌ، عقليٌ، فكريٌ، فمن المستحيل إن يكون جوهر الأمر إذن القوة والعنت والأجبار والإملاء... الأمرهنا تعبير مجازي عن تهيئة ظروف تحقيق المضمون، وإلّاً تتناقض الغاية مع الوسيلة، الغاية سامية رائعة، والوسيلة هابطة متدنية، أليس كذلك؟

المراء قد ينصرف إلى الشك، وقد ينصرف إلى خضِّ الافكار والنظريات وهزِّها من أجل استخراج المخبَّا داخلها، كما لو تقول مريتُ أحشاء الشاة لانك أستخلصت منها مادّتها الجوهرية، المراء شك وتقليب وتحقيب، والمراء قد يعني الجدال نفسه في بعض الاستعمالات، وقد ينصرف الجدال إلى استخلاص الفكر من طرح المقابل لفكره، فانت جدلي لانك تستلم من الآخر فكراً فتستخلص منه فكراً جديدا، إمَّا للاستزادة، أو للنقد والتزييف والتضعيف، وإمَّا للتاييد والتسديد...

الإمام إذن يريد منّا أن نزجَّ الاحداث في أتون الفكر، في بوتقة التفكير، في لهيب النار الفكرية، لا نتهيب، ندعهم يخوضون هذه الرحاب الساخنة، شك... تساؤل... تحقيب... تقليب... اعتراض... نقد... رفض... ليس المطلوب حجرهم، ليس المطلوب قمعهم، بل المطلوب زجهم بقوة وشجاعة في حلبات السجال الفكري، ولا يعني هذا بطبيعة الحال دون مراقبة، دون هداية، بل قد يكون الامر في البيان العلوي كما قلت هو معادل موضوعي لتهيئة الاجواء السليمة، والظروف المشجعة، والسياقات المناسبة، وليس المراء مطلوبا لذاته، ولا الجدال هو الآخر مطلوب لذاته، بل كلاهما مطلوبان لغاية أسمى، لهدف أرقى، المراء عبارة عن منهج، وليس مضمونا إلّا بقدر كونه منهجا، كذلك الجدال...

إن الأمر بالمراء والجدال حسب المقاسات السابقة وشروطها واشتراطاتها هي مقدمة لمرحلة لاحقة، أكثر نضجا، وأعمق دورا في حياة الفكر والعقل...

ما هي؟

الفكر بحد ذاته، فإن الامام يوجه بالقول: (... ومروا الكهول بالفكر...).

الفكر هنا هو التفكير بعينه، يعني صناعة الافكار، النظريات، التصورات، المنظومات الفكرية، المذاهب الفكرية في تفسير الوجود، طرح نظريات في الاجتماع والاخلاق وحركة التاريخ ومشاكل الحياة والثقافة والحضارة...

هذه نقلة كبيرة بالنسبة للمرحلة التي سبقتها، كانت المرحلة السابقة عبارة عن حركة أُولى، المراء والجدال بداية، أي استخلاص أفكار، استخلاص تصورات، الآنَ حانَ وقت الخلْق وليس الاستخلاص، الابداع وليس الترديد، الانجاز وليس الاجترار، النقد العميق وليس النقد السطحي البسيط، تاسيس لا إعادة وتكرار، عصارة المراء والجدال يجب أن تكون في خدمة المرحلة الجديدة، مرحلة الكهولة تتويج لمرحلة الطفولة والشباب... بكل بساطة يمكن أن نميز بين مرحلة الاجترار والنقد البسيط وبين مرحلة التأسيس والصناعة...

الكهل ما زاد على الثلاثين حتى الخمسين في أكثر المعاجم العربية، فهو مهيّأ للابداع، مهيّأ لامتصاص التجربة السابقة، أي تجربة المراء والجدال...

فمرحلة الكهولة إذن هي مرحلة الانتاج، والواجب دفع الكهول بهذا الاتجاه، بهذا المنحى، الانتاج المسؤول، الانتاج الذي يتميز بالجدة والثراء...

ولكن ما شأن الشيوخ حيث يجب عليهم أو ينبغي عليهم أن يصمتوا؟

الصمت مرحلة قصوى، إنَّها مرحلة المراجعة للفكر، حفره من جديد، مرحلة التقييم والنقد والتبصر، مرحلة الدراية معرفياً ونقديا لتجربة الكهولة، فليس الصمت صياما عن الكلام، وإنّما تعمق في بحر المعرفة، إنها نقد لمرحلة الكهولة...

هذا التقسيم والتفريع والتوزيع ليس حصرياً، ليس رقميا، بل هو منهج في خطوط عامة، وقسمات رئيسية، وهذا ما لا يخفى على اللبيب.

27: غذاء العقل

قال الامام: (قوتُ الأجسام الغذاء، وقوتُ العقول الحكمة، فمتى فُقِد واحدٌ منهما قوته بار واضمحلّ)[27].

---

(27) نهج البلاغة 20، ص319.

ونحن نقرا ونتفحَّص الحكمة الجديدة بل القانون الجديد لسيد الفكر ينبغي أن نستبعد ما قد يستوحي منه بعض القراء من أن كلام علي هذا يفيد ان هناك تناقضا وتضاربا بين العقل والجسم، باعتبار أن لكل منها غذاءه الخاص به، المتفرد به، وهو استنتاج خاطيء لا يمت بصلة إلى منطوق الحكمة ولا إلى مفهومها، لا من قريب ولا من بعيد، بل ربما هذا القرن العلوي بين الجسم والعقل في إمضاء غذاء كل منهما بالتوازي إنما قد يشير إلى تكامل الجسم والعقل في فكر علي بن أبي طالب عليه السلام.

لا نستبعد أن تصدق المقولة التي مفادها :(العقل السليم في الجسم السليم)، ولا نستبعد أن تصدق المقولة المشتقة من سابقتها بصورة من الصورة، والتي مفادها :(الجسم السليم في العقل السليم)، وتبعا، هناك علاقة جدلية بين الجسم والعقل، احدهما يؤثر ويتأثر بالاخر...

لو كان قصد الامام منصبًّا على العقل وحده لما احتاج للكلام عن الجسم، والعكس أيضا صحيح، مما قد تنبؤنا هذه الموازاة في البيان غن تكامل حيوي جدلي بين الجسم والعقل، وتبعا، تكامل حيوي بين قوت الجسم وهو الغذاء وقوت العقل وهو الحكمة!

أصبح من بديهيات المعرفة لولا الغذاء لا دم، ولا خلايا، ولا عظام، ولا أنسجة، ولا عضلات، ومن بديهات المعرفة لولا الغذاء لا تنفس، ولا حركة، ولا نبض... والامام يشير إلى الغذاء ليس مادة بناء بل مادة حركة، والبوار هي جدب بالعطاء والانتاج، والاضمحلال خمول وكسل، وقد ينتهي إلى التضاؤل ثم الموت.

كل هذا من بديهات المعرفة والحس، ولكن السؤال عن معنى الحكمة هنا، وكيف هي قوت العقول...

هل الحكمة هي المعرفة بشكل عام؟

أم الحكمة هي ذلك التعريف التقليدي الذي يعني وضع الشيء في محله؟

أم الحكمة هي المعرفة المخصوصة بالصحيح المطابق للواقع؟

أم الحكمة هي الارشادات والتوجيهات والمواعظ الاخلاقية والروحية؟

المعرفة الصحيحة هي قوت العقل، والعقل هنا نشاط وليس جهازا عضويا أو طاقة روحية، فهذه المعرفة الصحيحة فيما اكتنزها العقل تتحول إلى مادة تفكير، وبذلك ينشط العقل، وهذه المعارف الصحيحة تقود بدرجة كبيرة من الاحتمال إلى معارف صحيحة، فينتعش العقل ويفرح بانجازه...

ما الذي ينتظرُ العقلَ فيما لم يتزوَّد بالمعارف الصحيحة؟

يبور، أي يجدب، ويضمحل، أي لا ينتج، فليس بوار العقل مثل بوار الجسد، بوراه خمود فكره، الاجترار، التكرار، عدم الاستشراف، الخوض فيما مضى، فيما موجود، واضمحلالُه عجزُه عن الاتيان بجديد.

العقل يجب أن يشتغل، هذا هو القصد البعيد من حكمة الامام، ولكن كيف يشتغل وهو خال من المعرفة الصحيحة، وكيف يشتغل وهو بقي على خزينه منها ولم يتزوَّد؟

العقل وحده لا ينتج، إنما ينتج بقوته، وقوته المعرفة، فالمعرفة قوت العقل ونتاجه في ذات الوقت، سبب ونتيجة في نفس الوقت، فالحكمة تنسل الحكمة، والعقل هو ميدان هذه الحركة، الحكمة آليته ونتيجته، وبهذا كانت قوته الذي بدونه يذوي وينتهي.

28: الفكر... مرآة

قال الامام: (العلمُ وراثة كريمة، والآدابُ حُللٌ مُجدَّدَة، والفكرمرآة صافيةٌ)[28].

السؤال الذي يتبادر للاذهان للوهلة الاولى ونحن نستمتع بهذه الحكمة / لقانون العلوي الجميل هو عن نوع وماهية ونكهة وحقيقة هذه الوراثة بالنسبة للعلم، فالعلم لا يورَّث بايولجيا كما هو معلوم، خاصة فيما لو قلنا بنظرية اتحاد العلم والعالم والمعلوم، التي هي الموازية في المعنى اتحاد العاقل والعقل والمعقول، فالعلم لا يورَّث كما تورّث الصفات مثل اللون والطول والشكل وما

(28) عوالم العوالم 1، ص137 ح 37.

شابه من ذلك، والعلمُ لا يورَّث كسلعة أو عقار أو مال، ولا اعتقد إن الامام يشير إلى وراثة كتب أو مصنفات أو اسفار، يتركها وريث لوارث، فهذا معنى ساذج هالك، لا يرقى إلى فكر الامام وحكمه السامقة التي تنطق فكرا وعلما ومعرفة.

الوراثة تحصيل، أنْ ترثَ العلمَ أي أن تحصِّله ؛ تكسبَه، فهي وراثة عنت ومعاناة، التعبير مجازي هنا، قراءة وبحث وتنقيب وتحفير ومتابعة... هذه هي وراثة العلم، ليست إنتقالا بل تحصيل وكسب وجني وتكوّن وتشكل.

تحصيل العلم مكسب كريم، ليس لانه يدرُّ مالا أو عقارا كما يظن البعض، بل لأنه يُطلع صاحبه على الحقائق، يُطلع صاحبه على المخبوء والمخفي، يكشف الاسرار، يميط اللثام عن المجهول، كرمه يتأتي من هذه المقتربات الحية الناشطة الجميلة، وهي في المحصلة علم أيضا فهو كريم لانه معطاء، سخي... يعطي من جنسه، وسخي بجنسه، العلم يثري العلم، والعلم ينسلُ العلم...

وما هي الآداب في الحكمة؟

الشعر والبيان الجميل، هذا ما يتبادر إلى الذهن، البيان الساحر مُجدَّد لان موضوعه جديد دائما، الحياة متغيرة، الكون لا يفتر، التاريخ لا يسكن، فبيانه يتجدد، شعره يتجدد، وهل وجدت يوما استنساخا شعريا بالمعنى الحرفي للاستنساخ؟ وهل تعثر يوما على بيان متكرر بفجاجة وروتين، حسب قانون القذة بالقذة؟

ليس الامر كذلك، البيان كل لحظة هو جديد، والشعر في كل تجربة جديد، لان العالم في كل لحظة جديد...

الفكر في بيان علي هو الفكر الصحيح، المطابق للواقع، بقرينة كون وراثة العلم كريمة ٌ وقرينة كون الآداب مجدَّدةً، فإذا ما اقترن بهما الفكر لابد أن يكون بذات المستوى من الشفافية والوضوح والدقة والضبط والاحكام، ولكن لماذا نذهب بعيدا في هذا الاستنتاج بحجة هذا القرن، حيث وصفُ الصفاء يعودُ أساسا للعلم عبْرَ المرآة، فالصفاءهنا بلحاظ العلم وليس المرآة أصلا، والفكر

الصحيح مرآة صاحبه، يكشف عمّا يعتقده، وعما يجول في خاطره، والفكر الصحيح مرآة موضوعه، أي يكشف عن موضوعه الذي يتناوله، تشخيصا ومشكلة وحلا وتفسيرا، إلى ما هناك من وظائف يتولاها الفكر امس واليوم وغد.

29: الرأي بين المبدا والغاية

قال الامام: (الراي يُريك غاية الأمر مبدأه)[29].

الامرُ هو مصنوعاتنا نحن البشر في الحكمة كما يخيَّل لي، مخترعاتنا، انجازاتنا، ليس الامر الكوني من شمس وقمر ونهر وجبل ومطر وماء وضوء، بل ما ننتجه نحن، القلم الذي اخترعناه للكتابة، المحراث الذي اخترعناه للحرث والزرع، السيارة التي اخترعناها لقطع المسافات البعيدة، الدواء الذي اخترعناه للاستشفاء، الملابس التي اخترعناها لحماية أجسادنا من الحر والبرد، الطائرة، الصاروخ، الحاسوب، وهكذا... هذا هو الأمر في تصوري.

الغاية هي الهدف، والامثلة السابقة توضح المقصود من الغاية، فانت تسافر بغاية الاستجمام أو التجارة، وهو يمارس الرياضة بهدف تقوية جسمه واتقاء بعض الامراض، وهذه من القضايا المعروفة بداهة...

ومبدا الامر يعني باعثَه، أو سببَه، علَّته، وعليه، أيْ بناء على ظاهر الحكمة الشريفة، أن غاية الامر سبب الامر ذاته، الهدف من الامر علة الامر نفسه، فلانك تريد أو تهدف حماية بيتك تشيده من الآجر القوي، ولأنك تريد أو تهدف أن تجلس جلسة مريحة تصنع كرسيا.نموذجيا من الناحية الطبية، وهكذا أيضا...

التفكير جيدا يقودك أن سبب الاشياء التي تصنعها وتخترعها وتنجزها يكمن في الغاية منها، وإنْ هذه الغاية تتحقق فيما بعد، الغاية تستقر في الذهن، تختمر في النية، تتحرك الارادة صوب تحقيق الغاية فعلا، وبذلك تكون الغاية هي السبب، ولكنها تتحقق لاحقا...

---

(29) نهج البلاغة، جزء 20، ص234.

النقطة الجديرة هنا، هي أنك (قد) تتمكن من اكتناه أسرار المصنوع من خلال معرفة الغاية منه، قد تحلل المصنوع وتشرِّحه من خلال فهمك للهدف منه، ففيما تعلم إن زيد من الناس اخترع له سريراً خاصاً طلباً للنوم الصحي المريح، فإنك على ضوء الغاية (قد تستطيع معرفة كنه وهدف ووضعية كل جزء من أجزاء هذا السرير...

ولكن...

هل يحق لك أن تقول: اني اهدف أو أريد أن ادرس اسرار الماء، تركيبه، وزنه النوعي، كثافته، سلوكه عندما يخترقه ضوء، طوفانه، نزوله من السماء... هل يحق لك القول بانك تهدف إلى معرفة أسرار الماء هذه أو قوانينه إنطلاقا من قولك: إنَّ الماء خُلِق من أجل أن يرفع العطش الإنساني والحيواني؟ ومن أجل أن يسقي النبات؟ ومن أجل أن يرطب الجو ويحمي البيئة؟

إنَّ المنهج الغائي في الوصول إلى قوانين الاشياء أو الامور الكونية يشكل خطرا جسيما على العلم، لانك في مثل هذه الحالة ستضطر إلى تجيير كل ما تصل إليه من أسرار لصالح الغاية سببا وعلة، حتى لو أن بعض هذه الاسرار لا تنسجم، أو ليس لها علاقة من بعيد أو من قريب بالغاية التي حددتها مسبقا، وأنت في هذه الحالة افترضت غاية قد لا تكون صحيحة من أجل الوصول إلى نتائج صحيحة، وذلك رغم أن الماء حقا يرفع العطش، وحقا يسقي الزرع، وحقا يطرد السموم من جسم الإنسان، إن المنهج الغائي في العلم تعطيل للعقل، تزييف للنتائج، تمويه وتأويل فوق الطاقة والمعقول.

إنَّ طلبك لجلسة مريحة (قد) تفسر وتكشف بعض أسرارالكرسي الذي وصيت النجار بأن يصنعه لك بلحاظ هذه الغاية، وذلك من حيث هيكلُه الخارجي، ومقاييُس اضلعه، ومقدارُ علوِّه عن الارض، وهكذا، ولكن قولك أن الشمس خلقها الله كي نبصر في ضوءها، وإن الماء أوجده الله لنروي ضمأنا لا يصلح بالضرورة لاكتشاف قوانين الضوء، ولا أسرار الشمس، ولا قوانين الماء واسراره، بل قد يؤدي إلى العكس، وبالتالي، فيما أردت أن تكشف اسرار ضوء الشمس، عليك أن تذهب مباشرة إلى هذا الضوء وتحلله حسب ما عندك من آليات ومعدات ومختبرات من دون الالتفات إلى غاية كنتَ قد ضمرتها في

نفسك، غاية علَّقتها على وجود هذه الضوء.

الامام في حكمته هذه يتحدث عن الغاية الصناعية، والعمل الصناعي، وليس عن الامر الكوني، وكيفية التعامل معه بحثا وتشريحا وفهما واكتشافا.

ملاحظة:

نشرت هذه الافكار في كتاب خاص للمؤلف بعنوان (قوانين العقل في تراث الامام علي) طبع بيروت، آثرت ان انقلها هنا لعلاقتها بموضوع الكتاب، مع الاختصار وبعض الاضافات.

الفصل السادس

خاتمة ليست نهائية
مشروع المنطق المفتوح

قد لا أجافي الواقع إذا قلت أن الفلسفة نشأت وتربت وتطورت في احضان المنطق، سواء منطق ارسطو الذي طالما يُسمّى بالمنطق الصوري أو المنطق الجدلي بمدرسّتيه المثالية والمادية أو أي منطق آخر، وقد لا أجافي الواقع أيضا إذا قلت أن أي انقلاب ضخم في تاريخ التفكير الفلسفي يبدأ من نقد المنطق السائد، وجتراح منطق جديد، يكفي أن نتفحص ما أحدثه الفيلسوف الالماني الكبير عمانوئيل كانط، حيث تصدى للمدرسة التي ألغت الوجود الخارجي وتعاملت مع الواقع كأنعكاس لما يجري في العقل لا أكثر (جورج باركلي)، فلم يقدر على الدخول في حلبة الصراع إلا بعد ان تقدم بنقد قاس للعقل، كذلك النقلة الهائلة التي أحدثها (هيجل) حيث تأسست مدرسة التماهي بين العقل والواقع بشكل جديد، وطريقة مبتكرة، فالرجل بدأ مشروعه بنقد المنطق الكلاسيكي الذي قامت عليه فلسفة أرسطو بكل مجدها، مخلّدة مبدا عدم التناقض، فيما شرّح الرجل ذلك تشريحا ليولد قاعدة تنسف كل هذا البناء الصوري الخالد، فأحل التناقض قاعدة للفكر والطبيعة والتاريخ وا لحياة بدل تلك السكونية القاسية. وربما قد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن أصل المعركة بين المدارس الفلسفية بل بين المذاهب الفلسفية ترجع إلى صراع بين مدارس منطقية في الاساس، ومن هنا كان المنطق الصوري وا لمطنق الجدلي والمنطق الظاهراتي والمنطق الرمزي والمنطق الرياضي والمنطق الوضعي والمنطق الاستقرائي، ولا أعتقد أن المسيرة سوف تقف، بل هي في طريقها إلى إنجازات هائلة على صعيد المعركة المنطقية، فالعقل خلاق ويصارع الله من أجل أن يكون بديلا له. ولكن ينبغي (وأنا أكره الإكراه) أن نعي أن أي منطق يأتي إنما بنقده

للمنطق السائد، أو المدارس المنطقية الاخرى، ومن هنا فإن مسيرة الفكر المنطقي هي مسيرة سجالية بين انواع من التفكير، وأصناف من نماذج التفكير المقترحة، وكل مدرسة منطقية تدعي لنفسها خلود التواصل الحي مع الحقيقة، فيما أثبتت التجربة أنْ لا خلود.

كل منطق هو معرض لنقد منطقي آخر، وهكذا توالدت المدارس المنطقية، ولذا أعتقد ليس من الصواب أن نجبر العقل على نهاية مصطنعة، أو نهاية مدعاة، فليس ما يجرتحه هذه الفيلسوف أو بالاحرى هذا المنطقي هو نهاية العالم، ولب الحقيقة، وبدل أن نعمل على تخليد منطق معين، وبدل أن نمهر بالوثوقية الازلية على طريقة تفكير، وبدل أن نرسخ في العقل البشري خريطة محكمة من قواعد استخراج المعرفة... بدل هذا وذاك نطرح مشروع المنطق المفتوح، ومؤدى المشروع أن أي منطق هو عرضة لنقد من داخله ومن خارجه، فإن منطق ارسطو تعرض إلى عملية تفكيك في أوصاله، وقد أدى ذلك إلى اكتشاف الكثير من الإرباك، كذلك المنطق الجدلي، وعلى ذات المنوال منطق الاستقراء الذي كنا نظن إنه آخر ما خُتِم به التاريخ، ولكن جاء كارل بوبر ليوجه سهام نقد القاسية للإستقراء، وسواء كا ن نقده جادا أم فاشلا، فإن عملية نقد المنطق ينبغي أن تاخذ مجراها في طريقة التفكير، وليس من مصلحة الفكر البشري ان يستحوذ منطق معين باعتباره مفارِق زمني، فليس هناك مفارقات زمنية ربما حتى على مستوى البديهيات الرياضية، أقول ربما ولا اجزم، فإ ن المسالة قيد الدرس والبحث والقراءة.

المنطق المفتوح يعني أن أي مدرسة منطقية هي معرضة للشرخ والتفكيك والنقد، ولا تصمد إلى الازل، لان العصمة لله وحده، فإذا أرسينا هذه القاعدة كأوالية راسخة في العقل، نكون قد أطلقنا العقل من أسار معد له مسبقا سواء عن وعي وتخطيط أو عن عفوية وسياقية بريئة.

لقد سيطر منطق ارسطو على الفكر البشري لمئات بل آلاف السنين، ولا أغالي با لقول أن احد اسباب هذا الخلود الغريب كونه أُقترن بقدسية مسبقة، ولأنه ينطوي على مقدمة تجزم أن المنطق وسيلة نهائية إلى المعرفة، الامر الذي يدخل في قلوبنا هيبة المقروء فلا ننقده، بل نفتش عن مادة نجري قواعده عليها كي ننتقم منها تشريحا واستهجانا وتخطئة وتحجيما.

كل منطق يعلوه منطق آخر، أي منطق ينقده، يفككه، فإن نقد المنطق هو منطق بحد ذاته، وليس من المعقول أن يشرح المنطق نفسه، بل يشرحه منطق آخر، من خارجه، والنقد الداخلي بيان تناقضات وليس في حقيقته نقدا ليطرح بديلا، أبدا، فإن النقد الداخلي تهديمي وليس بنائيا، فيما النقد من الخارج قد يسهم في تأسيس منطق جديد، بل هو منطق بديل، لانه لا يمارس عمله بدون مسلمات وموضوعات وبدايات، وإلا هل يمارس كل هذه العملية الجبارة من فراغ، فذلك مستحيل.

إن مشروع المنطق المفتوح ينسف الطغيان الفكري، فإن الوضعية المنطقية عندما أعلنت عن نفسها، أعلنت ذلك باعتبارها الفاتح النهائي، باعتبارها أم الحقيقة، والطريق الموصل إلى الواقع، بل أعلنت عن نفسها المنقذ للعقل من عوالم الخرافة والمجازفة غير المحسوبة، فيما مشروع المنطق المفتوح ينسف هذه الديماغوغية المنطقية الجافة المتعجرفة، وتعلن عن أن هناك ما لا يحصى من المدارس والمذاهب المنطقية، قد لا يكون ذلك بالفعل ولكن بالقوة، وكل ما بالقوة يمكن أن يكون بالفعل فيما إذا توفرت أسبابه الموجبة.

وفي الأجزاء التالية سوف نطرح الخطوط العريضة لهذا المنطق بإذن الله تبارك وتعالى.

تم الكتاب

يليه الجزء الثالث

شكر

أشكر الشاب المهذب الواعد زاهر مشكور على ما بذله من جهد جهيد على إخراج وتصحيح النص، بما في ذلك الجزء الأول وهذا الجزء، له مني كل التقدير والثناء، حيث لولا فضله هذا لكان العمل يشوبه كثير من العيوب والنواقص وإنْ كان الكمال لله وحده، شكراً له ولعائلته الكريمة.

مؤسسة المثقف العربي



مؤسسة المثقف العربي، مؤسسة غير حكومية، تعنى بالشأن المعرفي، وتمارس نشاطها في مجالات الثقافة والفكر والأدب والفنون. تتخذ من مدينة سيدني الأسترالية مكتبا رئيسا لها، ومن صحيفة المثقف موقعا على الشبكة العنكبوتية.

جاء الإعلان عن تأسيس مؤسسة المثقف العربي في 05/ 01/ 2010م استجابة لمتطلبات العمل الإعلامي الراهنة، وتلبية لضرورات نشر وتعزيز وإشاعة ثقافة التسامح والمحبة والتكافل، وإيجاد مركزية مؤسساتية تضمن ترابط الأعمال الصادرة عنها، ووضعها في سياق العمل المنظم. فبعد عمل متواصل لثلاث سنوات في صحيفة المثقف انبثقت نشاطات اخرى، تطلبت وجود مؤسسة لإدارة شؤونها وتسيير أعمالها.

ومؤسسة المثقف العربي جهة مستقلة، ترفض العنف والتكفير، والتطرف المذهبي والسياسي، وتستقل برؤية بعيدا عن تشظيات الأيديولوجيا وكل الإنقسامات والخصوصيات التي تنال من كرامة الفرد والمجتمع. ساعية إلى ترسيخ قيم الانسان عبر إشاعة ثقافة التسامح والمحبة والأخوة ووحدة المصير البشري.

ينبثق عن إدارة المؤسسة مجلس استشاري، يساهم في ترشيد سياسة المؤسسة، والتخطيط لمشاريعها المستقبلية، كما ستمثل نشاطات المؤسسة خارج استراليا نخبة من المثقفين، سعيا منهم لتعميق الأواصر الثقافية بين أبناء الكيان المجتمعي المتحد.

مبادئ مؤسسة المثقف العربي

- نؤمن بالتعددية والرأي الآخر.
- ندعو للتعايش بين الأديان والثقافات.
- نتبنى قيم: التسامح، والحرية، والديمقراطية، وحقوق الانسان.
- نحارب العنف والتحريض والتكفير.
- نرفض الخطاب الطائفي والأيديولوجي المحرض.
- نساهم في تعميق لغة الحوار والتفاهم وفق الثوابت الأساسية المستمدة من تعاليم السماء وقوانين الأرض.
- نعنى بالمثقف ومواقفه إزاء الأحداث و التحديات، ونعرف بإنجازاته وأعماله ومشاريعه.

ماجد الغرباوي

رئيس مؤسسة المثقف العربي

اصدارات مؤسسة المثقف العربي:

- تجليات الحنين.. في تكريم الشاعر يحيى السماوي
- الضد النوعي للاستبداد
- استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني.. ماجد الغرباوي
- امرأة بين حضارتين... حوار مفتوح مع ا. د. إنعام الهاشمي
- د.عبد الرضا عليّ.. رحلة متوهّجة في فضاءِ النقدِ والدرسِ الأكاديمي
- جذِلاً.. بينَ سِربِ السنونو.. سعد الحجّي
- وفاء عبد الرزاق.. افق بين التكثيف والتجريب
- شوكت الربيعي.. فضاء ابداعي متوهج
- مدارات ايديولوجية.. حوار مفتوح مع الاستاذ سلام كاظم فرج
- الشيخ محمد حسين النائي.. منظّر الحركة الدستورية.. ماجد الغرباوي
- أيلولٍ وضوء القمر.. د. هناء القاضي
- أدخلُ جسدي أدخلُكم.. وفاء عبد الرزاق
- غرّيد القصب... سنية عبد عون رشو
- تعالي لأبحثَ فيك عنّي.. يحيى السماوي
- مدخل الى الضوء.. وفاء عبد الرزاق
- المتخيل التعبيرى.. د. نادر أحمدعبد الخالق
- منهج الشهيد محمد باقر الصدر في تجديد الفكر الاسلامي.. د. عبد الجبار الرفاعي.
- ترنيمتان لمنقى واحد.. سوزان سامي جميل وأفين ابراهيم
- مطارحات حول الحجاب والزينة في الشرع الإسلامي.. غالب حسن الشابندر
- (مسرحية) رحلة ابن عوف الى بلاد الخوف.. محمد تقي جمال الدين
- العُمْرانِ البشري الإسلامي.. دراسة تأصيلية في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية.. د. رشيد كَهُوس
- في غياب الجواب.. وفاء عبد الرزاق
- أغلال أخرى.. وفاء عبد الرزاق
- وجُــوهٌ أشباحٌ وأخيلةٌ.. وفاء عبد الرزاق
- إدمان السياسية.. سيرة: من القومية للماركسية للديمقراطية.. جورج كتن.
- الزمن المستحيل.. وفاء عبد الرزاق.
- حاموت.. وفاء عبد الرزاق.
- سطر.. الشارع.. فلاح الشابندر.
- توظيف النص القرآني في شعر أحمد مطر.. أ.د. محمد ثامر السعدون الحسيني.
- البحث عن اللون.. حسن البصام.
- العقل.. قراءات في إشكاليات العقل عبر المدارس الفلسفية المتنوعة (1).. غالب حسن شابندر.
- العقل.. قراءات في إشكاليات العقل عبر المدارس الفلسفية المتنوعة (2).. غالب حسن شابندر.

AAA - Sydney - Australia
Almothaqaf Arabic Association
مؤسسة المثقف العربي 2010
www.almothaqaf.com
almothaqaf@almothaqaf.com

المحتويات



هذا هو الجزء الثاني من كتابي (العقل / قراءة في اشكالية العقل عبر المدارس الفلسفية المتنوعة) ، اقدمه لقرائي الاعزاء بعد ان لقيتُ تجاوبا طيبا منهم تجاه أصل المشروع ، الذي يهدف الى تعريف القاريء باهمية العقل والتفكير العقلاني في احداث نهضة عربية رصينة في التعامل مع الحياة ومشاكلها ، وللابحار في عالم التاسيس الفكري الجاد لحياتنا الاجتماعية ، بعيدا عن الفكر الرغائبي ، والامنيات التي لا تستند إلى منطق عتيد ، وبالناي عن كل ما من شانه تعطيل الخلاقية العقلية التي للاسف الشديد ما زالت تتعرض للقمع الروحي والمادي ، تارة بحجة الحفاظ على تراث الامة ، واخرى بحجة صيانة العقل العربي من الهجانة الغربية ، وطورا بحجة الخوف من شطط عقلي مزعوم ينتهي بكساد الايمان والقيم !

إن معركة العقل في عالمنا العربي اليوم شاقة ، قاسية ، مضنية ، خاصة بعد ان تربع الفكر الظلامي بهويته الجامدة الميتة على مقاليد الحكم والثقافة والتاليف والتصنيف ، حيث تتضاعف مهمات اصحاب الاقلام النيرة للدفاع عن كرامة العقل والعقلانية ، واهمية الاخذ بهما في بناء حضارة عربية جديدة متطلعة ، مستمدة من كل تجارب الفكر العالمية ، ومن دون التفريط بما ورثناه من كنوز رائعة عبر تاريخ مفعم بالصراع بين النور والظلام .

الحديث عن العقل ينبغي ان يتخطى الجانب النظري والخطاطات الاكاديمية الجافة ، ليصب في النهاية بوضع منهج او مناهج تفكير جادة جديرة بتاسيس الاستقلال الفكري الطامح ، وهذا هو هدف السلسلة في النهاية كما سنرى ان شاءالله.


ISBN 978-614-441-019-6


مؤسسة المثقف العربي
www.almothaqaf.com

العارف للمطبوعات
www.alaref.net